La gran moral

Aristóteles

Advertencia de Luarna Ediciones

LIBRO PRIMERO

Capítulo primero
De la naturaleza de la moral

Siendo nuestra intención tratar aquí de cosas pertenecientes a la moral, lo primero que tenemos que hacer es averiguar exactamente de qué ciencia forma parte. La moral, a mi juicio, sólo puede formar parte de la política. En política no es posible cosa alguna sin estar dotado de ciertas cualidades; quiero decir, sin ser hombre de bien. Pero ser hombre de bien equivale a tener virtudes; y por tanto, si en política se quiere hacer algo, es preciso ser moralmente virtuoso. Esto hace que parezca el estudio de la moral como una parte y aun como el principio de la política, y por consiguiente sostengo que al conjunto de este estudio debe dársele el nombre de política más bien que el de moral. Creo, por lo tanto, que debe tratarse, en primer término, de la virtud, y hacer ver cómo es y cómo se forma, porque ningún provecho se sacará de saber lo que es la virtud si no se sabe también cómo nace y por qué medios se adquiere. Sería un error estudiar la virtud con el

único objeto de saber lo que es, porque es preciso estudiarla para saber cómo se adquiere, puesto que en el presente caso queremos, a la vez, saber la cosa y conformarnos nosotros mismos a ella; y es claro que seremos incapaces de conseguirlo si ignoramos el origen de donde procede y cómo puede producirse.

Por otra parte, es un punto muy esencial saber lo que es la Virtud, porque no sería fácil saber cómo se forma y cómo se adquiere, si se ignorara su naturaleza, como no lo sería el resolver cualquiera cuestión de este género en todas las demás ciencias. Un punto no menos indispensable es saber lo que otros antes que nosotros han podido decir sobre esta materia.

El primero que se propuso estudiar la virtud fue Pitágoras, pero no pudo lograr su propósito, porque queriendo referir las virtudes a los números, no creó con esto una teoría especial de las virtudes; pues la justicia, dígase lo que se quiera, no es un número igualmente igual, un número cuadrado. Sócrates, que vino al mundo mucho después que él, trató este punto con más extensión y profundidad, mas tampoco consiguió su objeto. Quiso convertir las virtudes en conocimientos, y es absolutamente

imposible que semejante sistema sea verdadero. Los conocimientos sólo se forman con el auxilio de la razón, y la razón está en la parte inteligente del alma. Por consiguiente, todas las virtudes se forman, según Sócrates, en la parte racional de nuestra alma. Y así, formando de las virtudes otros tantos conocimientos, suprime la parte irracional del alma, y destruye de un golpe en el hombre la pasión y la virtud moral. Sócrates, desde este punto de vista, no estudió bien las virtudes. Después de estos dos filósofos vino Platón, que dividió muy acertadamente el alma en dos partes, una racional y otra que carece de razón, y a cada una de estas dos partes atribuyó las virtudes que le son realmente propias. Hasta aquí marcha bien pero después ya no está bien en lo cierto. Mezcla el estudio de la virtud con su tratado sobre el bien, y en este punto no tiene razón, porque no es éste el lugar que debe ocupar. Hablando de los seres y de la verdad, ninguna necesidad tenía de hablar de la virtud, porque, en el fondo, estos dos objetos nada tienen de común.

He aquí cómo nuestros predecesores han tocado estas materias, y hasta qué extremo las han llevado. Exponiendo lo que tenemos que decir sobre este punto, no haremos sino continuar su obra.

Por lo pronto, es preciso tener en cuenta que todo conocimiento y toda facultad ejercida por el hombre tienen un fin, y que este fin es el bien. No hay conocimiento ni voluntad que tenga el mal por objeto. Luego, si el fin de todas las facultades humanas es bueno, es incontestable que el mejor fin pertenecerá a la mejor facultad. Pero la facultad social y política es la facultad mejor en el hombre, y por consiguiente su fin es el bien por excelente. Deberemos, pues, hablar del bien, pero no del bien entendido de una manera absoluta, sino del bien que se aplica especialmente a nosotros. No se trata aquí del bien de los dioses, porque esto requiere un estudio distinto e indagaciones de otro género. El bien de que tenemos que tratar es el bien desde el punto de vista político, para lo cual conviene hacer, desde luego, una distinción. ¿De qué bien se intenta hablar? Porque esta palabra bien no es un término simple, puesto que lo mismo se llama bien a lo que es mejor en cada especie de cosas, y que es, generalmente, lo que es preferible por su propia naturaleza, que a aquello cuya participación hace que otras cosas sean buenas, y entonces entendemos que es la Idea del bien. ¿Nos ocuparemos de esta Idea del bien o deberemos despreciarla y considerar tan sólo el bien que se encuentra realmente en todo

lo que es bueno? Este bien efectivo y real es muy distinto de la Idea del bien. La Idea del bien es cierta cosa separada, que subsiste por sí aisladamente, mientras que el bien común y real de que queremos hablar se encuentra en todo lo que existe. Este bien real no es el mismo que es otro bien que está separado de las cosas, mediante a que lo que está separado y lo que por su naturaleza subsiste por sí mismo jamás pude encontrarse en ninguno de los otros seres. ¿Deberemos, por tanto, ocuparnos con preferencia del estudio de este bien que se encuentra y subsiste realmente en las cosas? Y si no es posible desentenderse de él, ¿por qué deberemos estudiarle? Porque este bien efectivamente es común a las cosas, corno lo prueban la definición y la inducción. Y así la definición, que se propone explicar la esencia de cada cosa, nos dice que una cosa es buena o que es mala, o que es de tal o cual manera. La definición en este caso nos enseña que el bien tomado en general es lo que es apetecible en sí y por sí, y el bien que se encuentra en cada una de las cosas reales es igual al de la definición. Pero si la definición nos dice lo que es el bien, no hay conocimiento ni facultad alguna que diga de su propio fin que él es bueno. Otra ciencia es la que está llamada a examinar esta cuestión superior; por ejemplo, ni el

médico ni el arquitecto nos dicen que la salud o la casa sean buenas, y se limitan a decirnos, el primero, que da la salud y cómo la da, y el segundo, que construye la casa y cómo la construye.

Esto nos prueba claramente que no toca a la política explicar el bien que es común a todas las cosas, porque la política no es más que una ciencia como todas las demás, y ya hemos dicho que no pertenece a ninguna ciencia ni a ninguna facultad tratar del bien como su fin propio, y, por consiguiente, no compete a la política hablar de este bien común que nos ha dado a conocer la definición. Ni tampoco puede ella tratar de este bien común, según nos lo ha revelado el procedimiento de inducción. ¿Y por qué? Porque cuando queremos indicar especialmente un bien cualquiera en particular, podemos hacerlo de dos maneras. Primero, recordando la definición general, podemos hacer ver que la misma explicación que conviene al bien en general conviene también a esta cosa que queremos designar especialmente como buena. En segundo lugar, podemos recurrir al procedimiento de inducción; por ejemplo, si queremos demostrar que la grandeza de alma es un bien, diremos que la justicia es un bien, que el valor es un bien, y, en general, que todas las virtudes son bienes; es así

que la grandeza de alma es una virtud; luego, la grandeza de alma es un bien. Se ve, pues, que la ciencia política no tiene tampoco que ocuparse de este bien común que conocemos por inducción, porque la misma imposibilidad señalada arriba se ofrecerá en este caso como se ofrece con respecto al bien común dado por la definición, porque entonces la ciencia llegaría a decir también que su propio fin es un bien. Por consiguiente, la política debe tratar del bien más grande, pero, añado yo, del bien más grande con relación a nosotros.

En resumen, se ve claramente que ni a una sola ciencia, ni a una sola facultad pertenece hablar del bien en su totalidad y en tal. ¿De dónde nace esto? Nace de que el bien se encuentra en todas las categorías: en la sustancia, en la cualidad, en la cantidad, en el tiempo, en la relación, en el lugar; en una palabra, en todas sin excepción. Pero en cuanto al bien que sólo se refiere a un momento dado del tiempo, en la medicina, por ejemplo, sólo el médico que conoce; lo mismo que en la náutica sólo el marino; y en general, en cada ciencia el sabio que a ella se consagra. En efecto, el médico sabe el momento en que es preciso hacer una amputación, como el marinero sabe el momento en que es preciso hacerse a la vela. Cada uno en su esfera conoce

el momento que es bueno para todo aquello que le concierne. Y así el médico no podrá conocer ese momento crítico en el arte náutico, como el marinero no lo conocerá en la medicina. No es, pues, así cómo debe hablarse del bien común en general, porque el bien relativo al tiempo es un bien común a todas las ciencias. Así también el bien que se refiere a la categoría de la relación y que está igualmente en las demás categorías, es común a todas. Pero ni a una sola al tiempo que se encuentra en cada una de la categoría en la misma forma que la política no debe ocuparse del bien en general, y lo que debe estudiar es el bien real y el mejor de los bienes, pero el mejor con relación a nosotros.

Añado que cuando se quiere hacer alguna demostración es preciso servirse de ejemplos que no sean perfectamente claros; y sí valerse de otros evidentes, para aclarar las cosas que lo han menester; se necesitan ejemplos materiales y sensibles para las cosas del entendimiento, porque éstos son mucho más tangibles; y he aquí por qué cuando se intenta explicar el bien no debe traerse a cuento la Idea del bien. Sin embargo, hay gentes que se imaginan que no se puede hablar debidamente del bien sin acudir forzosamente a su idea o la Idea del bien. Es preciso, dicen, hablar de este bien, por que es el

bien por excelencia, y como en todas las cosas la esencia, tiene este carácter eminente, concluyen de aquí que la Idea de bien es el supremo bien. No niego que este razonamiento tenga algo de verdadero. Pero la ciencia, el arte político de que aquí se trata, no tiene en cuenta este bien, porque lo que indaga es el bien relativo a nosotros mismos. Así como ninguna ciencia ni arte dice que el fin que se propone es bueno, la política tampoco lo dice del suyo, y por consiguiente no discute ni habla del bien que sólo se refiere a la idea.

Pero se dirá, quizá, que es conveniente y posible partir de este bien ideal como de un principio sólido, y tratar en seguida de cada bien particular. Rechazo este método, porque jamás debe recurrirse a otros principios que los que sean propios de la materia que se va a estudiar. Por ejemplo, para probar que un triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos, sería un absurdo partir del principio de que el alma es inmortal. Este principio nada tiene que hacer con la geometría, y un principio debe ser siempre propio y ligado con su objeto, y en el ejemplo que acabo de presentar se puede muy bien probar que un triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos sin el principio de la inmortalidad del alma. En la misma forma se pueden estudiar

muy bien los demás bienes, sin acordarse de la Idea del bien, porque la idea no es el principio propio de este bien especial que se busca y se estudia.

Sócrates persigue una sombra cuando quiere convertir las virtudes en otras tantas ciencias. Mejor hubiera sostenido este otro principio de que en la naturaleza nada se hace en vano, y entonces habría visto que si las virtudes son ciencias, como dice, resultaría necesariamente que las virtudes son perfectamente vanas. ¿Y por qué? Porque en todas las ciencias, desde el momento que se sabe de una lo que es, es uno, no sólo conocedor, sino poseedor de ella. Por ejemplo, si se sabe lo que es la medicina, desde aquel acto el que la sabe es médico, y lo mismo en todas las demás ciencias. Pero nada de esto sucede respecto a las virtudes, porque podrá uno saber lo que es la justicia no por eso se hace justo en el acto, y lo mismo sucede con todas las demás. Y así las virtudes serían perfectamente vanas en esta teoría, preciso decir que no consisten únicamente en la ciencia.

Capítulo segundo
División de los bienes

Sentados estos preliminares, procuraremos distinguir las diferentes acepciones de la palabra bien. Entre los bienes, unos son verdaderamente preciosos y dignos de estimación, otros sólo son dignos de alabanza, y otros, en fin, no son otro cosa que las facultades que el hombre puede emplear en un sentido o en otro. Entiendo por preciosos y dignos de estimación los que tienen algo de divino y que son lo mejor respecto a todo lo demás, como el alma y el entendimiento. También tengo por tal lo que es primero y anterior, lo que tiene el concepto de principio y las demás cosas de este género, porque los bienes preciosos son aquellos que se suponen de un gran precio y dignos de un gran honor, de cuya condición participan los que acabamos de enunciar. Y así la virtud es cosa muy preciosa cuando, debido a ella, se hace uno hombre de bien, porque entonces el hombre que la posee ha llegado a la dignidad y a la consideración de la virtud. Hay otros bienes que sólo son laudables; tales son, por ejemplo, las virtudes, porque la alabanza en este caso de las acciones que ellas inspiran. Otros bie-

nes no son más que simples potencias y simples facultades como el poder, la riqueza, la fuerza, la belleza, porque estos bienes son de tal calidad, que el hombre de bien puede hacer de ellos un buen uso, lo mismo que el malvado puede hacerle malo. Por esto digo que existen sólo en potencia. Sin embargo, también son bienes, porque la estimación que se da a cada uno de ellos se gradúa por el uso que de ellos hace el hombre de bien y, no por el que hace el hombre malo. Además los bienes de este género deben, las más de las veces, su origen al azar que les produce. En este caso, por lo común, están la riqueza y el poder, lo mismo que todos los otros bienes que se colocan en la categoría de simples poderes. Puede contarse también una cuarta y última clase de bienes, la de los que contribuyen a mantener y hacer el bien, como, por ejemplo, la gimnasia para la salud, y otras cosas análogas.

También se pueden dividir los bienes de otra manera. Pueden distinguirse los bienes que siempre y en todas partes son deseables y otros que no lo son. La justicia, y en general todas las virtudes, son siempre y en todas partes deseables. La fuerza, la riqueza, el poder y las demás cosas de este orden no son siempre ni a todo trance apetecibles. He aquí otra división. Entre los bienes pueden distin-

guirse los que son fines y los que no lo son. La salud es un fin, un término, pero lo que se hace para conservarla no es un fin. En todos los casos análogos el fin es siempre mejor que las cosas por medio de las cuales se busca aquél; por ejemplo, la salud vale más que las cosas que deben procurarla. En una palabra, el objeto universal, en vista del cual se hace todo lo demás, siempre queda muy por encima de las otras cosas que se hacen para servirle. Entre los fines mismos, el fin que es completo siempre es mejor que el fin incompleto. Llamo completo aquello que, una vez adquirido, no nos deja desear otra cosa, e incompleto cuando, después de obtenido también por nosotros, aún advertimos la necesidad de alguna otra cosa. Por ejemplo, poseyendo la justicia, aún advertimos la necesidad de algo más que ella; pero teniendo la felicidad nada echamos de menos. El bien supremo que buscamos es, pues, el que constituye un fin último y completo; este fin último y completo es el bien; y hablando en términos generales, el fin es el bien.

Una vez sentado esto, ¿qué deberemos hacer para estudiar y conocer el bien supremo? ¿Será, quizá, suponiendo que haya de estar ligado a los otros bienes? Esto sería absurdo, y he aquí porqué. El bien supremo, el mejor bien es un fin

último y perfecto, y el fin perfecto del hombre no puede ser otro que la felicidad. Pero como, por otra parte, consideramos la felicidad compuesta de una multitud de bienes reunidos, si, estudiando el mejor bien, le comprendéis igualmente entre todos los demás bienes, entonces el mejor bien será mejor que él mismo, puesto que es el mejor respecto del todo. Por ejemplo, si estudiando las cosas que proporcionan la salud, y la salud misma, se fija uno en lo mejor de todo esto, y se halla que lo mejor es la salud, resulta de aquí que la salud es la mejor de todas estas cosas y la mejor en comparación con ella misma. Lo cual es un absurdo. No es, quizá, éste el mejor método para estudiar la cuestión del bien supremo, del mejor bien. ¿Pero será preciso estudiarle aislándole, por decirlo así, de sí mismo? ¿Y no sería, también, un absurdo este segundo método? La felicidad se compone de ciertos bienes, y averiguar si el mejor bien está fuera de los bienes de que se compone es un absurdo, puesto que sin estos bienes la felicidad separadamente no es nada, porque la felicidad la constituyen estos bienes mismos. ¿Pero no podrá encontrarse el verdadero método apreciando el mejor bien por comparación? Me explicaré: por ejemplo, comparando la felicidad compuesta de todos los bienes que sabemos con

las otras cosas que no están comprendidas en ella, ¿no podremos indagar cuál es el mejor bien, y por este medio descubrir la verdad? Pero el mejor bien que buscamos en este momento no es simple, y es como si se pretendiese que la prudencia es el mejor de todos los bienes con los cuales se hubiere comparado. Pero no es de esta manera, quizá, como debe estudiarse el mejor bien, puesto que buscamos el bien final y completo, y la prudencia por sí sola no es completa. No es éste, por consiguiente, el mejor bien a que aspiramos, como no lo es ningún otro que se repute mejor en este mismo concepto.

Capítulo tercero
Otra división de los bienes

A esto añadiremos que los bienes pueden ser clasificados también de otra manera. Unos pertenecen al alma, como las virtudes; y otros al cuerpo, como la salud y la belleza; y otros nos son extraños y exteriores, como la riqueza, el poder, los honores

y otras cosas análogas. De todos estos bienes, los más preciosos son, sin contradicción, los del alma. Los bienes del alma se dividen, a su vez, en tres clases: pensamiento, virtud y placer. La consecuencia y el resultado de todos estos diversos bienes es lo que todo el mundo llama, y es realmente el fin más completo de todos los bienes, es decir, la felicidad, siendo en nuestra opinión la felicidad una cosa idéntica a obrar bien y conducirse bien. Pero el fin nunca es simple porque es siempre doble. En ciertas cosas es el acto mismo, el uso lo que es su fin a manera que, respecto a la vista, el uso actual es preferible a la simple facultad. El uso es aquí el verdadero fin, y nadie querría la vista, a condición de no ver y tener cerrados perpetuamente los ojos. La misma observación tiene lugar respecto del oído y de todos los demás sentidos. En todos los casos en que hay uso y facultad, el uso es siempre mejor y más apetecible que la facultad y la simple posesión, porque el uso y el acto constituyen por sí mismos un fin, mientras que la facultad y la sobre posesión sólo existen en virtud del uso. Si se echa una mirada sobre todas las ciencias, se verá, por ejemplo, que no es una ciencia que hace la casa y otra ciencia la que la hace buena, sino que es únicamente la arquitectura la que hace ambas cosas. El méri-

to, del arquitecto consiste precisamente en hacer bien la obra que ejecuta, y lo mismo sucede en todas las demás cosas.

Capítulo cuarto
De la felicidad

Después de lo dicho es preciso tener en cuenta que nosotros no vivimos realmente mediante ningún otro principio sino el de nuestra alma. La virtud está en el alma, y cuando decimos que el alma hace tal cosa, esto equivale a decir que es la virtud del alma la que la hace. Pero la virtud en cada género hace que la cosa de la que ella es virtud sea buena cuando pueda serlo, y como vivimos mediante el alma, es claro que a causa de la virtud del alma vivimos bien. Pero vivir bien y obrar bien es lo que llamamos ser dichosos; y así ser dichoso o la felicidad sólo consiste en vivir bien, y vivir bien es vivir practicando la virtud. En una palabra, la felicidad y el bien supremo constituyen el verdadero fin de la vida. Por consiguiente, la felicidad se encon-

trará en cierto uso de las cosas y en cierto acto, porque como ya hemos dicho, siempre que se encuentran a un mismo tiempo la facultad y el uso, el verdadero fin de las cosas está de parte del uso y el acto de las virtudes que posee, y, por consiguiente, el uso y el acto de estas virtudes son las que constituyen su verdadero fin. Luego la felicidad consiste en vivir según piden las virtudes. Por otra parte, como la felicidad es el bien por excelencia y constituye un fin en acto, se sigue de aquí que, viviendo según pide la virtud, somos dichosos y gozamos del bien supremo. Consecuencia de esto es que como la felicidad es el bien final y el fin de la vida, es bueno tener en cuenta que sólo puede realizarse en un ser completo y perfectamente finito. Me explicaré; digo, por ejemplo, que la felicidad no puede encontrarse en el niño, ni éste puede ser dichoso, lo cual tiene lugar exclusivamente en el hombre formado, porque es un ser completo. Añado que tampoco se encontrará la felicidad en un tiempo incompleto e indeterminado, y sí en un tiempo completo y consumado, y por tiempo completo entiendo el que abraza la vida entera del hombre. A mi parecer tienen razón los que dicen que no puede formarse juicio sobre la felicidad del hombre, si no se recae sobre el tiempo más dilatado de su vida; y el vulgo,

ateniéndose a esta máxima, cree que todo lo que es completo tiene que realizarse en un tiempo completamente acabado y en un hombre completo. He aquí otra prueba de que la felicidad es un acto. Si nos imaginamos un hombre durmiendo toda la vida, de ninguna manera supondríamos que era un ser dichoso durante este largo sueño. Sin embargo, este hombre vive en este estado, pero no vive como exigen las virtudes; y sólo vive en realidad, como ya hemos dicho, el que vive en acto.

Después de estas consideraciones vamos a tratar de una cuestión que no será ni completamente propia ni completamente extraña a nuestro asunto. Diremos, pues, que al parecer hay en el alma una parte por la que nos alimentamos y que llamamos parte nutritiva. La razón puede comprender esto sin dificultad. Como las cosas inanimadas, por ejemplo las piedras, son evidentemente incapaces de alimentarse, resulta de aquí que alimentarse es una función de los seres que están animados, que tienen un alma; y si esta función sólo pertenece a los seres dotados de un alma, es claro que el alma es la causa de ella. Entre las partes de que se compone el alma hay unas que no pueden ser causa de la nutrición: por ejemplo, la parte que razona, la parte apasionada, la parte concupiscible, y separa-

das estas diversas partes sólo queda en el alma esta otra, a la que no podemos dar mejor nombre que el de parte nutritiva. Pedro podría preguntarse: ¿es posible que esta parte del alma pueda participar también de la virtud? Si pudiese, es evidente que sería preciso que el alma obrase también mediante ella, puesto que la felicidad la constituye el acto de la virtud completa. Si hay o no hay virtud en esta parte del alma, es una cuestión de otro orden, pero si por casualidad la hay, para ella no existe acto. Y he aquí por qué: los seres que pueden tener un acto que sea propio de ellos; y en esta parte del alma de que se trata no aparece movimiento espontáneo. Puede decirse, con verdad, que se parece algo a la naturaleza del fuego; el fuego devora cuanto en él se arroja, pero si no le echáis material, ningún movimiento hace él para ir en su busca. Así sucede con esta parte del alma; si se le suministra alimento, nutre al cuerpo, y si no se le suministra, no tiene el poder propio y espontáneo de nutrirle. Donde no hay espontaneidad, no hay acto; y, por consiguiente, esta parte del alma no contribuye nada a la felicidad. Después de lo que precede, debemos explicar la naturaleza propia de la virtud, puesto que el acto de la virtud es el que constituye la felicidad. Por lo pronto, puede decirse de una manera general que

la virtud es la facultad y la disposición mejor del alma. Pero quizás una definición tan concisa no baste, y habrá necesidad de desenvolverla para hacerla más clara.

Capítulo quinto
División del alma en dos partes, y virtudes propias de cada una

En primer lugar es preciso hablar del alma, en la que reside la virtud. Pero aquí no tenemos que tratar de la esencia del alma, porque esta cuestión corresponde a otro lugar, y así nos limitaremos a bosquejar sus rasgos principales. El alma, como acabamos de decir, se divide en dos partes: una racional y otra irracional. En la parte que está dotada de razón se distinguen la prudencia, la sagacidad, la sabiduría, la instrucción, la memoria y otras facultades de este género. En la parte irracional es donde se encuentra lo que llamamos virtudes: la templanza, la justicia, el valor y todas las demás virtudes morales que son dignas de estimación y de

alabanza. Cuando las poseemos, a ellas debemos el que se diga que merecemos la estimación y los elogios. Mas con respecto a las virtudes de la parte racional del alma, jamás se recibe por ellas alabanza, y así sucede que nunca se alaba a uno directamente por ser sabio, por ser prudente, ni en general por ninguna de las virtudes de esta clase. Quiero decir que únicamente se alaba la parte irracional del alma, en tanto que puede servir y sirve a la parte racional, obedeciéndola.

Pero la virtud moral se destruye y se pierde a la vez por sobra y por falta. Que esta sobra y esta falta destruyen las cosas es muy fácil de ver en todas las afecciones morales. Mas como para las cosas oscuras es preciso valerse de ejemplos perfectamente claros, cito los ejercicios gimnásticos para que pueda fácilmente cualquiera convencerse de esta verdad. La fuerza se destruye lo mismo cuando se practican ejercicios exagerados que cuando no se ejecutan los convenientes. En la comida y en la bebida sucede lo mismo. Tomadas en gran cantidad se pierde la salud, y si se toman en muy poca, también perece; y sólo manteniéndose en una justa medida, en un término medio, es corno se conserva la fuerza y la salud. La misma observación puede hacerse con respecto a la templanza, al

valor en general, a todas las virtudes. Por ejemplo, si se supone un hombre tan poco accesible al temor, que no teme ni aun a los dioses, esto no será valor, será locura. Si, por el contrario, suponéis que a todo teme, será un cobarde. El corazón verdaderamente valiente no será ni el del que teme a todo, ni el del que no teme a nada absolutamente. Las mismas causas, son, por tanto, las que aumentan o destruyen la virtud; y así los temores, cuando son demasiado fuertes y en todo influyen indistintamente, destruyen el valor, así como le destruyen las obcecaciones, que hacen que no se tema a nada. El valor se refiere a los temores, y los temores moderados aumentan el valor verdadero; donde se ve que unas mismas causas aumentan y destruyen el valor, porque siempre son los temores los que producen en nosotros estos diversos sentimientos. La misma observación puede hacerse con respecto a las demás virtudes.

Capítulo sexto
De la influencia del placer y del dolor sobre la virtud

El exceso y el defecto no son, por otra parte, los únicos límites que se pueden poner a la virtud, porque también se la puede limitar y determinar por el dolor y el placer. Muchas veces el placer es el que nos arrastra al mal, como el dolor nos impide otras hacer el bien; en una palabra, en ningún caso se encuentran la virtud o el vicio sin que, al mismo tiempo, aparezcan la pena o el placer. Y así, la virtud se refiere a los placeres y a los dolores; y he aquí de donde toma la virtud moral el nombre con que se la designa, si es posible en la letra misma de una palabra descubrir la verdad y encontrar en ella la realidad, medio que quizás es tan aceptable como cualquier otro. Lo moral, quo en la lengua griega se llama ethos con e larga, tiene también la denominación del hábito, que también se dice ethos con e breve, y la moral, ethike, se llama así en griego, porque resulta de los hábitos y de las costumbres, ethid- zesthai. Esto debe probarnos claramente que ninguna de las virtudes de la parte irracional del alma nos es innata por la sola acción de la naturale-

za. No hay cosa que sea de tal naturaleza que pueda por el hábito hacerse distinta que lo que es. Por ejemplo, la piedra y en general, todos los cuerpos pesados, todos los cuerpos graves, se dirigen naturalmente hacia abajo; podrá arrojarse una piedra al aire y acostumbrarla en cierta manera a subir; pero jamás irá suyo hacia arriba, sino que irá siempre hacia abajo. Lo mismo sucede en todos los demás casos de esta clase.

Capítulo séptimo
De los diversos fenómenos del alma

Sentado esto, y puesto que queremos estudiar la naturaleza de la virtud, es preciso averiguar todo lo que hay en el alma y todos los fenómenos que en ella se producen. Hay tres cosas en el alma: afecciones o pasiones, facultades y disposiciones; de suerte que la virtud debe ser una de estas tres cosas. Las pasiones o afecciones son, por ejemplo, la cólera, el temor, el odio, el deseo, la envidia, la compasión y todos los demás sentimientos de esta

clase, que de ordinario tienen por compañeros inevitables la pena y el placer. Las facultades son potencias íntimas que nos hacen capaces de estas diversas pasiones: por ejemplo, potencias que nos hacen capaces de que montemos en cólera, de que nos aflijamos, de que nos compadezcamos y sintamos otras afecciones particulares que hacen que estemos bien o mal dispuestos con relación a todos estos sentimientos. Y así, con respecto a la facultad de encolerizarse, si uno se arrebata con excesiva facilidad, estará dotado de una mala disposición en punto a cólera. Y si nada nos conmueve, ni aun las cosas que pueden provocar una justa cólera, es ésta también una mala disposición respecto a esta pasión. La disposición media entre estos dos extremos consiste en no dejarse arrastrar violentamente ni ser demasiado insensible, y cuando nos hallamos dispuestos de esta manera, ocupamos un punto conveniente. La misma observación puede hacerse para todos los casos análogos. La moderación, que sólo se encoleriza con motivo, y la dulzura ocupan el término medio entre la irritabilidad, que nos lleva incesantemente a la cólera, y la indiferencia, que hace que no nos irritemos jamás. La misma observación tiene lugar respecto de la fanfarronería que se alaba de todo, y del disimulo que no descubre las

cosas. Fingir tener más que se tiene es lo propio del fanfarrón; fingir tener menos es lo propio del hombre disimulado. Entre estos extremos están la franqueza y la verdad, que ocupan el término medio.

Capítulo octavo
De las disposiciones

Lo mismo sucede con todos los demás sentimientos. Con respecto a ellos, la función propia de la disposición moral consiste en que estemos bien o mal dispuestos respecto de las diversas cosas que estos sentimientos provocan. Estar bien dispuesto significa no incurrir en el exceso, ni en el defecto. Y así la disposición es buena respecto a las cosas que pueden merecer alabanza, cuando se mantiene en esta especie de término medio. La disposición es mala cuando se incurre en el exceso o en el defecto. Puesto que la virtud cuando ocupa el medio entre las afecciones, y que las afecciones o, en otros términos las pasiones del alma son penas o placeres, no hay virtud sin placer o sin pena. Esto nos

prueba también, de una manera general, que la virtud tiene relación con las penas y con los placeres del alma. Podría objetarse a esta teoría que hay también otras pasiones respecto de las que no consiste el vicio ni en el exceso ni en el defecto, por ejemplo, el adulterio; el hombre que le comete no puede seducir más o menos a las mujeres libres que ha perdido. Pero al hacer esta objeción no se echa de ver que este vicio y cualquiera otro análogo que pudiera citarse están comprendidos en el placer culpable de la relajación; y que, presentado desde este punto de vista, sea un exceso, sea un defecto, es reprensible del mismo modo que todos los demás.

Capítulo noveno
El defecto y el exceso son lo contrario del término medio en qué consiste la virtud

Después de lo dicho es necesario explicar qué es lo contrario de este término medio en que consiste la virtud. ¿Es el exceso? ¿Es el defecto?

Hay ciertos medios cuyo contrario es el defecto; hay otros en que es el exceso. Y así, lo contrario del valor no es la temeridad, que es un exceso; es la cobardía, que es un defecto. No sucede así respecto a la templanza, que es un medio entre la corrupción sin freno y la insensibilidad en lo que concierne al placer, puesto que lo contrario no es la insensibilidad, que es un defecto y así la corrupción, que es un exceso. Por lo demás, pueden los dos extremos ser, a la vez, contrarios al medio, lo mismo el exceso que el defecto, porque el medio incurre en defectos relativamente al exceso e incurre en exceso relativamente al defecto. Esto nos explica por qué los pródigos tienen por faltos de generosidad a los hombres generosos, y por qué los que no son generosos tratan a los que lo son como si fueran verdaderamente pródigos; así como los temerarios y los imprudentes consideran a los valientes como cobardes, y los cobardes llaman a los valientes temerarios y locos.

Dos motivos hay para que se consideren el exceso y el defecto como los contrarios del término medio. Por de pronto puede mirarse sólo a la cosa misma, y ver a cuál de los dos extremos se aproxima o de cuál se aleja el medio. Por ejemplo, se puede preguntar si es la prodigalidad o la avaricia la

que más se aleja de la verdadera generosidad, y como la prodigalidad parece aproximarse más a la generosidad, resulta que está la avaricia más distante del medio. Las cosas más lejanas del medio parecen igualmente las más contrarias. Si sólo nos atenemos a la cosa misma, el defecto, en este caso, parecerá más contrario al medio que el otro extremo. Pero hay un segundo recurso para apreciar estas diferencias, y es el siguiente: las tendencias a que más nos arrastra la naturaleza son también las más contrarias al medio: por ejemplo, la naturaleza nos arrastra al desarreglo y a la disipación más que a la economía y a la templanza. Las tendencias que son naturales no hacen más que aumentarse más y más, y las cosas a que sin cesar nos inclinamos y nos entregamos mucho más a la disipación que a la templanza, y entonces el exceso y no el defecto es el que aparece como más contrario al medio, porque la disipación es lo contrario a la prudencia, y es un exceso culpable.

Hemos estudiado, pues, la naturaleza de la virtud, y hemos visto que es una especie de medio en las pasiones del alma. Y así, el hombre que quiera adquirir mediante su moralidad una verdadera consideración, debe buscar con cuidado el medio en cada una de las pasiones. De aquí por qué es

una obra grande en el hombre el ser virtuoso y bueno; porque en todas las situaciones es difícil encontrar este medio. Por ejemplo, si es fácil, a cualquiera trazar un círculo, es muy difícil encontrar el verdadero centro de este círculo, una vez trazado. Esta comparación se aplica igualmente a los sentimientos morales. Tan fácil es encolerizarse constantemente como permanecer en estado contrario a éste; pero mantenerse en un medio conveniente es cosa muy difícil. Por punto general se ve en todas las pasiones indistintamente que les fácil girar en torno del medio, pero que es difícil encontrar el que verdaderamente merece alabanza, y por esta razón es tan rara la virtud.

Capítulo décimo
La virtud y el vicio dependen del hombre y son voluntarios

Puesto que hablamos de la virtud, será conveniente examinar, visto lo que precede, si puede o no puede adquirirse, o si, como pretendía Sócrates,

no depende de nosotros el ser buenos o malos. «Preguntad –decía él– a un hombre, sea el que sea, si quiere ser bueno o malo, y veréis con seguridad que no hay ninguno que prefiera nunca ser vicioso. Haced la misma prueba con el valor, con la cobardía y con todas las demás virtudes, y tendréis siempre el mismo resultado». Sócrates deducía de aquí que, si hay hombres malos, lo son a pesar suyo, y, por consiguiente, que los hombres, a su juicio, son virtuosos sin la menor intervención de ellos mismos. Este sistema, diga lo que quiera Sócrates, no es verdadero. Pues de serlo, ¿para qué el legislador prohíbe las malas acciones y ordena las buenas y virtuosas? ¿Por qué impone penas al que comete acciones malas o no cumple con las buenas que le prescribe? Bien insensato sería el legislador que dictara leyes sobre cosas cuyo cumplimiento no depende de nuestra voluntad. Pero no hay nada de eso, porque de los hombres depende ser buenos o malos, y lo prueban las alabanzas y reprensiones de que son objeto las acciones humanas. La alabanza va dirigida a la virtud y la represión al vicio; y es claro que ni la una ni la otra podrían aplicarse a actos involuntarios. Por consiguiente, desde este punto de vista depende de nosotros hacer el bien o hacer el mal.

Se ha intentado hacer una especie de comparación para probar que el hombre no es libre. « ¿Por qué, se dice, cuando estamos enfermos o somos feos no se nos reprende?» Éste es un error; reprendemos vivamente a los que creemos que son causa de su enfermedad o de su fealdad; porque creemos que en esto mismo hay algo de voluntario. Pero la voluntad y la libertad se aplican principalmente al vicio y a la virtud.

He aquí una prueba más concluyente aún. En la naturaleza toda cosa es capaz de engendrar una sustancia igual a ella misma; por ejemplo, los animales y los vegetales que vemos reproducirse. Las Cosas se reproducen en virtud de ciertos principios, como la planta se produce mediante la semilla, que en cierta manera es su principio. Pero lo que nace de los principios, y según ello, es absolutamente semejante a los mismos esto puede verse con más claridad en la geometría. Sentados en esta ciencia ciertos principios, las consecuencias que proceden de ellos son absolutamente como los principios mismos. Por ejemplo, si los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, y los de un cuadrado iguales a cuatro rectos, desde el momento que las propiedades del triángulo varíen, variarán también las del cuadrilátero; porque aquellas propo-

siciones son recíprocas, y si el cuadrado no tuviese sus ángulos iguales a cuatro ángulos rectos, tampoco el triángulo tendría los suyos iguales a dos rectos.

Esto tiene lugar igualmente y con una perfecta semejanza respecto del hombre. El hombre también puede engendrar substancias, y, en virtud de ciertos principios y de ciertos actos que ejecuta puede producir las cosas que produce. ¿Ni cómo podría suceder de otra manera? Ninguno de los seres inanimados puede obrar en el verdadero sentido de esta palabra, así como entre los seres animados ninguno obra realmente, excepto el hombre. Por consiguiente, el hombre produce actos de cierta especie. Pero como los actos del hombre mudan sin cesar a nuestros ojos, y jamás hacemos idénticamente las mismas cosas; y como, por otra parte, los actos producidos por nosotros lo son en virtud de ciertos principios, es claro que tan pronto como los actos mudan, los principios de estos, actos mudan también, como lo hemos hecho ver en la comparación tomada de la geometría. El principio de la acción, buena o mala, es la determinación, es la voluntad y todo lo que en nosotros obra según la razón. Pero la razón y la voluntad, que inspiran nuestros actos, mudan también, puesto que noso-

tros hacemos que muden nuestros actos con plena voluntad. Por consiguiente, el principio y la determinación mudan como mudan aquéllos; es decir, que este cambio es perfectamente voluntario. Por tanto, y como conclusión final, sólo de nosotros depende el ser buenos o malos. «Pero, se dirá quizá, puesto que de mí sólo depende ser bueno, seré, si quiero, el mejor de los hombres». No, eso no es posible como se imagina. ¿Por qué? Porque semejante perfección no tiene lugar ni aun para el cuerpo. Podrá cuidarse o acicalarse el cuerpo cuanto se quiera, pero no por esto se conseguirá que sea el cuerpo más hermoso del mundo. Porque no basta el cuidado más esmerado, puesto que se necesita, además, que la naturaleza nos haya dotado de un cuerpo perfectamente bello y perfectamente sano. Con el esmero, el cuerpo aparecerá mejor, pero no por eso será el mejor organizado entre todos los demás. Lo mismo sucede respecto al alma. Para ser el más virtuoso de los hombres no basta quererlo si la naturaleza no nos auxilia; pero se será mucho mejor, si hay esta noble resolución.

Capítulo undécimo
Teoría de la libertad en el hombre

Después de haber demostrado que la virtud depende de nosotros, es preciso tratar del libre albedrío y explicar lo que es el acto libre y voluntario, porque tratándose de la virtud el libre albedrío es el punto verdaderamente esencial. La palabra voluntario designa, absolutamente hablando, todo lo que hacemos sin vernos precisados por una necesidad cualquiera. Pero esta definición exige, quizá, que se la aclare por medio de algunas explicaciones. El móvil que nos hace obrar es, en general, el apetito. Pueden distinguirse tres especies de apetitos: el deseo, la cólera y la voluntad. Indaguemos, en primer lugar, si la acción a que nos obliga el deseo es voluntaria o involuntaria. No es posible que sea involuntaria. ¿Por qué? ¿Y de dónde nace esto? Todo lo que hacemos que no proceda de nuestra libre voluntad sólo lo hacemos por una necesidad que nos domina; y en todo lo que se hace por necesidad advertimos un cierto dolor como su resultado. El placer, por lo contrario, es una consecuencia de lo que hacemos movidos por el deseo. Así, pues, las cosas que se hacen por el deseo no pueden ser

involuntarias, por lo menos en este sentido, y antes bien son ciertamente voluntarias. Es cierto que a esta teoría podría oponerse la que se ha ideado para explicar la intemperancia: " nadie, se dice, hace el mal por mero gusto, sabiendo que es el mal, y, por tanto, el intemperante incapaz de dominarse, sabiendo que lo que hace es malo, no por eso se abstiene de hacerlo, y es porque sigue el impulso de su deseo. No obra con una voluntad libre y se ve arrastrado por una necesidad fatal."

Refutaremos esta objeción con el mismo razonamiento sentado más arriba. No, el acto que provoca el deseo no es un acto necesario, porque el placer es el resultado del deseo, y lo que se hace por placer jamás nace de una necesidad inevitable. También se puede probar de otra manera que el hombre estragado obra con plena voluntad, porque, al parecer, no puede negarse que los hombres injustos son injustos voluntariamente; es así que los hombres estragados son injustos y comenten una injusticia; luego, el hombre corrompido, que no es dueño de sí mismo, comete voluntariamente los actos de intemperancia que ejecuta.

Capítulo duodécimo
Continuación de la refutación precedente

Hay otra objeción que se opone a nuestra teoría, y con la que se intenta demostrar que la intemperancia no es voluntaria. «El hombre templado, se dice, ejecuta los actos de templanza por un acto propio de su voluntad, porque se le estima por su virtud, y la estimación sólo recae sobre actos voluntarios. Pero si lo que se hace según el deseo natural es voluntario, todo lo que se hace contra este deseo es involuntario; es así que el hombre templado obra contra el deseo, luego se sigue de aquí que el templado no es voluntariamente templado». Pero evidentemente éste es un error, pues que resulta que lo que se hace según el deseo tampoco es voluntario.

Un sistema del todo semejante se aplica a los actos que se refieren a la cólera, porque los mismos razonamientos que valen respecto del deseo valen igualmente respecto a la cólera, y presentan la misma dificultad, puesto que se puede ser templado e intemperante en punto a la cólera.

La última de las especies que hemos distinguido entre los apetitos es la voluntad, y nos falta indagar si es libre. Los hombres desarreglados y los intemperantes quieren hasta cierto punto los actos culpables a que se precipitan, y puede decirse, por tanto, que tales hombres hacen el mal queriéndolo. Pero se objetará aún: nadie hace voluntariamente el mal sabiendo que es mal; es así que el intemperante, que sabe bien que lo que hace es malo, no obra con voluntad; luego, no es libre, y la voluntad tampoco lo es. Con este precioso razonamiento se suprimen radicalmente el desorden y el hombre desordenado. Si el intemperante no es libre, no es reprensible, pero el intemperante es reprensible; luego, obra voluntariamente; luego, la voluntad es libre. Por lo demás, como en todo esto aparecen razonamientos contradictorios, será bueno explicar con mayor claridad qué es el acto voluntario y libre.

Capítulo décimo tercero
Definición de la fuerza o violencia

Expliquemos, ante todo, lo que se entiende por fuerza o violencia y por necesidad. La violencia se encuentra también en los seres inanimados. Así se ve que a cada una de las cosas inanimadas se ha señalado un sitio especial: por ejemplo, el lugar del fuego es lo alto, y el de la tierra lo bajo. Pero, empleando una especie de violencia, puede hacerse que la piedra suba y que el fuego baje. Con más razón es posible violentar al ser animado: por ejemplo, se puede obligar a un caballo a que se separe de la línea recta por donde corre, haciéndole que cambie la dirección y vuelva por donde vino. Y así, siempre que fuera de los seres existe una causa que los obliga a ejecutar lo que contraría su naturaleza o su voluntad, se dice que estos seres hacen por fuerza lo que hacen. De otra manera, el hombre desarreglado que no se domina reclamará y sostendrá que no es responsable de su vicio, porque pretenderá que si comete la falta es porque se ve forzado a ello por la pasión y el deseo. Ésta será, pues para nosotros la definición de la violencia y de la coacción: hay violencia siempre que la causa que

obliga a los seres a hacer lo que hacen es exterior a ellos; y no hay violencia desde el momento que la causa es interior y que está en los seres mismos que obran.

Capítulo décimo cuarto
Definición de las ideas de necesidad y de lo necesario

El punto de las ideas de necesidad y de lo necesario es preciso decir que no se las puede aplicar indistintamente y a todas las cosas. Por ejemplo, jamás se aplica a lo que hacemos por placer, porque sería un absurdo decir que uno se había visto forzado por el placer a seducir a la mujer de su amigo. Y así, la idea de la necesidad no es aplicable indistintamente a todas las cosas: sólo lo es a aquellas que nos son exteriores: por ejemplo, sí alguno se ha visto en la necesidad de sufrir cierto mal para evitar otro mayor que amenazaba su fortuna. En este concepto yo mismo puedo decir: «Me veo forzado, por precisión, a ir apresuradamente a mi casa

de campo, que si tardara sólo encontraría arruinada mi cosecha». He aquí los casos en que puede decirse que hay necesidad.

Capítulo décimo quinto
Del acto voluntario

No pudiendo consistir el acto voluntario en un impulso ciego, es preciso que proceda siempre del pensamiento; porque si el acto involuntario es el que se verifica por necesidad y por fuerza, es justo que añadamos, como tercera condición, que tiene también lugar cuando no han mediado la reflexión y el pensamiento. Los hechos demuestran esta verdad. Cuando un hombre hiere, y, si se quiere, mata a otro, o comete un acto semejante sin ninguna premeditación, se dice que lo ha hecho contra su voluntad, y esto prueba que se coloca siempre la voluntad en un pensamiento previo. Así es cómo se cuenta de una mujer que, habiendo dado a beber a su amante un filtro y habiéndose muerto éste de sus resultas, fue ella absuelta por el Areópago ante el

cual se la obligó a comparecer; y si el tribunal la absolvió fue por el motivo sencillo de que no había obrado con premeditación. Esta mujer dio el brebaje por cariño, sólo que se equivocó completamente. El acto no pareció voluntario, porque no dio el filtro con intención de matar a su amante. Aquí se ve que lo voluntario se da en lo que se hace con intención.

Capítulo décimo sexto
De la preferencia reflexiva

Nos resta aún por examinar si la preferencia reflexiva, que determina nuestra elección, debe o no pasar por un apetito. El apetito se encuentra en los demás animales como en el hombre, pero la preferencia que escoge no aparece en ellos. La causa de esto es que la preferencia va siempre acompañada de la razón, y de la razón no participa ningún otro animal. De aquí podría concluirse que la preferencia no es un apetito. Pero, cuando menos, la preferencia ¿no es la voluntad? ¿O tampoco lo es? La voluntad puede aplicarse hasta a las cosas imposi-

bles; por ejemplo, podemos querer ser inmortales. Pero nosotros no preferimos esto por efecto de una elección reflexiva. Además, la preferencia no se aplica al objeto mismo que se busca, sino a los medios que conducen a él; por ejemplo, no puede decirse que se prefiere la salud, sino que se prefieren, entre las cosas, las que la procuran, como el paseo, el ejercicio, etc., y lo que queremos es el fin mismo, puesto que queremos la salud. Esta distinción nos indica, evidentemente, la profunda diferencia que hay entre la voluntad y la preferencia reflexiva que decide de nuestra elección. La preferencia, como su nombre lo expresa claramente, significa que preferimos tal cosa a tal otra; por ejemplo, lo mejor, a lo menos bueno. Cuando comparamos lo menos bueno con lo mejor y tenemos libertad de elección, entonces puede decirse propiamente que hay preferencia.

La preferencia no se confunde ni con el apetito ni con la voluntad. ¿Pero el pensamiento es, en el fondo, la preferencia? ¿0 bien la preferencia no es tampoco el pensamiento? Pensamos e imaginamos una multitud de cosas en nuestro pensamiento. Pero lo que pensamos, ¿puede ser también objeto de nuestra preferencia y de nuestra elección? ¿O no puede ser? Por ejemplo, pensamos muchas

veces en los sucesos que pasan entre los indios; ¿y podemos aplicar nuestra preferencia a esto como aplicamos nuestro pensamiento? Por esto se ve que la preferencia no se confunde absolutamente con el pensamiento.

Puesto que la preferencia no se refiere aisladamente a ninguna de las facultades del espíritu que acabamos de enumerar y que son todos los fenómenos del alma, es necesario que la preferencia sea la combinación de algunas de estas facultades tomadas dos a dos. Pero como la preferencia o la elección se aplica. como acabo de decir, no al fin mismo que se busca, sino a los medios que a él conducen; como, por otra parte, sólo se aplica a cosas que sean posibles, y en los casos en que ocurre la cuestión de saber si tal o cual cosa debe ser escogida, es claro que es preciso pensar previamente sobre estas cosas y deliberar sobre ellas, y solamente después que nos ha parecido preferible uno de los dos partidos, y después de bien reflexionado, es cuando se produce en nosotros cierto impulso que nos lleva a ejecutar la cosa. Entonces, obrando de esta manera, podemos decir que obramos por preferencia.

Luego, si la preferencia es una especie de apetito y de deseo precedido y acompañado de un pensamiento reflexivo, el acto voluntario no es un acto de preferencia. En efecto, hay una multitud de actos que hacemos con plena voluntad antes de haber pensado y reflexionado en ellos. Nos sentamos, nos levantamos y realizamos otras mil acciones voluntarias sin pensar ni remotamente en ellas, al paso que, visto lo que se acaba de decir, todo acto que se hace por preferencia siempre va acompañado de pensamiento. En este concepto, el acto voluntario no es un acto de preferencia, pero el acto de preferencia siempre es voluntario; y si preferimos hacer tal o cual cosa después de una madura deliberación, la hacemos con plena y entera voluntad. Legisladores ha habido, aunque en corto número, que han hecho la distinción entre el acto voluntario y el acto premeditado, formando con ellos distintas clases, e imponiendo penas menores por los actos de voluntad que por los de premeditación.

La preferencia sólo cabe en las cosas que el hombre puede hacer, y en los casos en que depende de nosotros obrar o no obrar, obrar de tal manera o de tal otra, en una palabra, en todas las cosas en que puede saberse el porqué de lo que se hace. Pero el porqué o la causa no son absolutamente

simples. En geometría, cuando se dice que el cuadrilátero tiene sus cuatro ángulos iguales a cuatro ángulos rectos, y se pregunta el porqué, se responde: porque el triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos. En las cosas de este género, remontándose a un principio determinado, al instante se sabe el porqué. Pero en los casos en que es preciso obrar y en que son posibles la elección y la preferencia, no sucede lo mismo, porque ninguna preferencia es fija, si está determinada. Mas si se pregunta: ¿por qué habéis hecho eso? no se puede menos de responder: porque no podía hacerlo de otra manera: o bien, porque tuve eso por mejor. Se escoge el partido que parece mejor sólo en vista de las circunstancias, porque éstas son las que nos deciden a obrar. Además, en las cosas de este género es posible la deliberación para saber cómo se debe obrar. Pero es muy distinto cuando se trata de cosas que se saben a ciencia cierta. No hay precisión de deliberar para saber cómo se escribe el nombre de Arquicles, porque su ortografía lo dice, y se sabe positivamente cómo debe escribirse. Si en esto se comete una falta, no está en el espíritu: estará únicamente en el acto mismo de escribir. Y es que en todos los casos en que no cabe error en el espíritu no se delibera, y sólo en las cosas en que

la manera cómo éstas deben de ser no está exactamente determinada es cuando puede tener lugar el error. Pero la indeterminación se encuentra en todas las cosas que el hombre puede hacer, y en todas aquellas en que puede ser la falta doble y en dos sentidos diferentes. Nos engañamos en las cosas que tocan a la acción, y, por consiguiente, también en las cosas que se refieren a las virtudes. Fijos los ojos en la virtud, nos extraviamos, sin embargo, en los caminos que nos son naturales y conocidos. Entonces puede encontrarse la falta lo mismo en el exceso que en el defecto, y podemos vernos arrastrados a uno o a otro de estos extremos por el placer o por el dolor. El placer nos arrastra a obrar mal, y el dolor a huir del deber y del bien.

Capítulo décimo séptimo
Continuación de la teoría precedente

Añado a lo dicho que el pensamiento no se parece en nada a la sensación. La vista no puede hacer absolutamente otra cosa que ver, ni el oído

otra cosa que oír. Y así no cabe deliberación para saber si es preciso oír o ver por el oído. En cuanto al pensamiento, es cosa muy distinta, porque puede hacer tal o cual cosa, y aquí tiene ya lugar la deliberación. Es posible engañarse en la elección de los bienes que no constituyen directamente el fin que se busca, porque con respecto al fin mismo todos están perfectamente de acuerdo; por ejemplo, todo el mundo conviene en que la salud es un bien. Pero cabe engaño con respecto a los medios que conducen a este fin, y así se pregunta si es bueno para la salud comer o no comer tal o cual cosa. El placer y la pena son, principalmente, los que en estos casos nos hacen incurrir en equivocaciones y en faltas, porque huimos siempre de la última y corremos tras el primero.

Ahora que ya sabemos en qué y cómo son posibles el error y la falta, es preciso que digamos a qué va unida y a qué aspira la virtud. ¿Es al fin mismo? ¿Es sólo a las cosas que conducen a él? Por ejemplo: ¿es al bien mismo a que se aspira? ¿O, simplemente a las cosas que contribuyen al bien? Pero, ante todo, ¿qué es lo que toca hacer a la ciencia en este punto? ¿Pertenece a la ciencia de la arquitectura definir bien el fin que se propone al hacer una construcción? ¿O sólo le corresponde

conocer los medios que conducen a este fin? Fijo bien éste, que no es otro que el de hacer una casa sólida, sólo al arquitecto toca procurar y encontrar todo lo que se necesita para realizar su obra. La misma observación puede hacerse respecto a todas las demás ciencias.

Lo mismo deberá suceder respecto a la virtud; es decir, que su verdadero objeto será ocuparse del fin que debe constantemente proponerse como bueno y como posible, más bien que de los medios que conducen a este fin. Sólo el hombre virtuoso sabe procurar y encontrar lo que constituye este fin, y lo que debe hacer para alcanzarlo. Es, pues, muy natural que la virtud se proponga este fin, que es propio de ella, en todas estas cosas en que el principio de lo mejor es, a la vez, el que puede realizarlo y el que puede proponerlo. Por consiguiente, la virtud es lo mejor que hay en el mundo, porque por ella se hace todo lo demás y porque es la que contiene el principio de todo. Las cosas que contribuyen al fin que uno se propone están sólo hechas para este fin. Por el contrario, el fin mismo representa, en cierta manera, el principio en vista del cual se hacen las demás cosas en la medida en que cada una de ellas se relaciona con aquél. Así se verifica respecto a la virtud, puesto que siendo el

principio mejor y la mejor causa, aspira al fin mismo con preferencia a las cosas secundarias que conducen a él.

Capítulo décimo octavo
El verdadero fin de la virtud es el bien

El verdadero fin de la virtud es el bien, y la virtud aspira más a este fin que a las cosas que lo deben producir mediante a que estas cosas mismas forman parte de la virtud. Por verdadera que sea esta teoría, si se intentara generalizarla, podría llegar a ser absurda; por ejemplo, en pintura podría ser uno un excelente copista, sin merecer por esto la menor alabanza, a no ser que se dedicara exclusivamente a hacer copias perfectas. Pero lo propio de la virtud, hablando absolutamente, es proponerse siempre el bien. «Más, se dirá quizá: ¿no habéis sentado antes que el acto vale más que la virtud misma? ¿Por qué ahora concedéis a la virtud como su más preciosa condición, no lo que produce el acto, sino aquello en lo que no cabe acto posible?»

Sin duda, lo dijimos, y ahora repetimos lo mismo. Sí, el acto es mejor que la simple facultad. Al observar a un hombre virtuoso, sólo podemos juzgarle por sus acciones, porque es imposible ver directamente la intención, que pueda tener. Si pudiéramos siempre conocer en los pensamientos de nuestros semejantes su relación con el bien, el hombre virtuoso nos aparecería tal como es, sin tener necesidad de obrar.

Puesto que hemos enumerado, al hablar de las pasiones, algunos de los medios que constituyen la virtud, es preciso que digamos a cuáles de aquéllas se aplican estos medios.

Capítulo décimo noveno
Del valor

Por lo pronto, hallándose el valor en relación con la audacia y con el miedo, es bueno saber con qué especies de miedo y de audacia se relaciona. El que teme perder su fortuna, ¿es un cobarde sólo

por este hecho? Y si uno se manifiesta firme cuando le ocurre una pérdida de dinero, ¿es por esto un hombre valiente? Más aún: ¿basta que uno tenga miedo o que se mantenga firme en una enfermedad para decir que en un caso es cobarde y que en otro es valiente? El valor no consiste en estas dos clases de miedo y de serenidad. Tampoco consiste en despreciar el rayo y los truenos, y todos los demás fenómenos terribles que están fuera del alcance humano. Despreciarlos no es ser valiente; es ser un loco. Y así, el verdadero valor se manifiesta sólo cuando recae sobre cosas respecto de las que es lícito al hombre tener miedo y audacia; y entiendo por tales las cosas que la mayor parte o todos los hombres temen. El que permanece firme en tales situaciones es un hombre de valor.

Sentado esto, como el hombre puede ser valiente de mil maneras, es necesario averiguar ante todo en que consiste precisamente el ser valiente. Hay hombres valientes por hábito, como lo son los soldados, porque saben por experiencia que en tal lugar, en tal momento y en tal situación no se va absolutamente a correr ningún peligro. El hombre que cuenta con todas estas seguridades y que por este motivo espera los enemigos a pie firme, no por esto es valiente, porque si no se reunieran todas las

condiciones que en tales casos se requieren, no sería capaz de esperar al enemigo. Por consiguiente, no se deben llamar valientes los que lo son por efecto del hábito y la experiencia. Y así, Sócrates no tuvo razón para decir que el valor es una ciencia porque la ciencia no se hace tal sino adquiriendo la experiencia de ella por el hábito. Pero nosotros no llamamos valientes a los que sólo arrostran los peligros por efecto de su experiencia, ni ellos mismos se atreverían a darse este nombre. Por consiguiente, el valor no es una ciencia. Puede uno hasta ser valiente por lo contrario de la experiencia. Cuando no se sabe por la experiencia personal lo que puede suceder, puede uno estar al abrigo del temor, a causa de su inexperiencia; y, ciertamente, tampoco puede tenerse por valientes a los de esta clase. Hay otros que parecen valientes por la pasión que los anima: por ejemplo los amantes, los entusiastas, etcétera. Tampoco son estos hombres de valor, porque si se les arranca la pasión de que están dominados, cesan en el acto de ser valientes. El hombre de verdadero valor debe ser siempre valiente. Ésta es la razón porque no se atribuye valor a los animales. Por ejemplo, no se puede decir que los jabalíes son valientes, porque se defienden llenos de irritación a causa de las heridas que reciben.

El hombre valiente no puede serlo bajo la influencia de la pasión.

Hay otra especie de valor que podría llamarse social y político. Vemos hombres que arrostran los peligros por no tener que ruborizarse ante sus conciudadanos, y se nos presentan como si tuvieran valor. Puedo invocar aquí el testimonio de Homero cuando hace decir a Héctor: «Polidamas por de pronto me llenará de injurias».

Y el bravo Héctor ve así en su interior un motivo para combatir. Tampoco en nuestra opinión es éste el verdadero valor, y una misma definición no podría aplicarse a todas estas clases de valor. Siempre que suprimiendo un cierto motivo que hace obrar, el valor cesa, no puede decirse que el que obra por este motivo sea, en realidad, valiente. En fin, otros parece que tienen valor por la esperanza de algún bien que esperan; éstos tampoco son valientes, puesto que sería un absurdo llamar valientes a los que sólo lo son de cierta manera y en circunstancias dadas. Por consiguiente, en nada de lo que va dicho se encuentra el valor.

¿Quién es, en general, el hombre verdaderamente valeroso? ¿Cuál es el carácter que debe tener? Para decirlo en una palabra, el hombre va-

liente es el que no lo es por ninguno de los motivos que quedan expresados, sino porque es de suyo siempre valiente, ya le observé alguno, ya nadie le vea. Esto no quiere decir que el valor aparezca absolutamente sin pasión y sin motivo, sino que es preciso que el impulso nazca de la razón, y que el móvil sea el bien y el deber. El hombre que, guiado por la razón y por el deber, marcha al peligro sin temerle, este hombre es valiente, y el valor exige precisamente estas condiciones. Pero no debe entenderse que el hombre valiente carezca de miedo en el sentido de no experimentar accidentalmente la menor emoción de temor. No es ser valiente el no temer absolutamente nada, porque si tal cosa pudiera admitirse, vendríamos a parar en que las piedras y las cosas inanimadas son valientes. Para tener verdaderamente valor, es preciso saber temer el peligro y saber arrostrarle, porque si se arrostra sin temerlo, ya no se es valiente. Además, como ya dijimos arriba, al dividir las especies de valor, éste no se aplica a todos los temores ni a todos los peligros; sólo se aplica directamente a los que pueden amenazar la vida. Tampoco el verdadero valor tiene lugar en un tiempo cualquiera, ni en cualquier caso, sino en aquellos lances en que los temores y los peligros son inminentes, ¿Será uno valiente, por

ejemplo, por temer un peligro que no pueda verificarse hasta año después? Muchas veces se cuenta uno seguro porque ve el peligro lejano, y se muere de miedo cuando está cerca.

Tal es la idea que nos formamos del valor y del hombre verdaderamente valiente.

Capítulo vigésimo
De la templanza

La templanza ocupa el medio entre el desarreglo y la insensibilidad en punto a placeres. La templanza, como en general todas las virtudes, es una excelente disposición moral, y una excelente disposición sólo puede aspirar a lo excelente. Lo excelente en este género es el medio entre el exceso y el defecto. Los dos extremos contrarios nos hacen igualmente reprensibles, y lo mismo pecamos cayendo en el uno que en el otro. Puesto que lo mejor es el medio, la templanza ocupará el medio entre el desarreglo y la insensibilidad, y será el

término medio entre estos extremos. Pero si la templanza se refiere a los placeres y a las penas, no se aplica ni a todas las penas ni a todos los placeres, porque no aparece indistintamente en todos los casos en que las unas o los otros se producen. Y así, por tener el placer de ver un cuadro, una estatua, o cualquier otro objeto análogo, no merecerá el que lo haga el título de intemperante y desarreglado. Lo mismo sucede con respecto a los placeres del oído o del olfato. ¿Pero puede tener lugar con respecto a los placeres del tacto o del gusto? No será templado con respeto a los placeres un hombre, ni aun respecto de estos placeres particulares, porque no experimente emoción bajo la influencia de ninguno de ellos, porque entonces sería un hombre insensible. Pero será templado si, sintiéndola, no se deja dominar por ellos hasta el punto de despreciar todos sus deberes por el ansia de gozarlos con exceso; y la verdadera templanza consistirá en permanecer prudente y moderado únicamente por el motivo de que se debe ser, porque si se abstiene de todo exceso en estos placeres, por temor o por otro sentimiento análogo, esto ya no se llama templanza. Fuera del hombre, jamás diremos de los animales que son templados, porque no poseen la razón, que podría servirles para distinguir y escoger

lo que es bueno; y toda virtud se aplica al bien y sólo con el bien tiene relación. En resumen, puede decirse que la templanza se refiere a los placeres y a las penas, pero sólo a los que nos pueden dar los sentidos del tacto y del gusto.

Capítulo vigésimo primero
De la dulzura

En seguida de lo dicho podemos hablar de la dulzura, y mostrar lo que es y en qué consiste. Digamos, ante todo, que la dulzura es un medio entre el arrebato, que conduce siempre a la cólera, y la impasibilidad que no puede nunca llegar a sentirla. Ya hemos visto que todas las virtudes, en general, son medios. Esta teoría fácilmente podría probarse si hubiera necesidad de hacerlo, y bastaría, al efecto, fijarse en que en todas las cosas lo mejor ocupa el medio, que la virtud es la mejor disposición, y que siendo lo mejor el medio, la virtud es, por consiguiente el medio. La exactitud que de esta observación será tanto más evidente cuanto más se la

compruebe en cada caso particular. El hombre irascible es el que se irrita contra todo el mundo en todo caso y más allá de los límites debidos. Es una disposición muy reprensible, porque no conviene irritarse contra todo el mundo, ni por todas las cosas, ni de todas maneras, ni siempre; lo mismo que no conviene tampoco no irritarse jamás, por ningún motivo, ni contra nadie. Este exceso de impasibilidad es tan reprensible como el otro. Pero si uno se hace reprensible por incurrir en exceso o en defecto, el que sabe permanecer en el verdadero medio es, a la vez, dulce y digno de alabanza. No es posible aprobar el carácter del que experimenta muy vivamente el sentimiento de la cólera, ni el del que apenas lo siente; pero se llama verdaderamente dulce al que sabe mantenerse en lo justo entre estos dos extremos. Así, pues, la dulzura es el medio entre las pasiones que acabamos de describir.

Capítulo vigésimo segundo
De la liberalidad

La liberalidad es el medio entre la prodigalidad y la avaricia, dos pasiones que tienen por objeto el dinero. El pródigo es el que gasta en cosas que no debe, más que debe y cuando no debe. El avaro, al contrario del pródigo, es el que no gasta en lo que debe, ni lo que debe, ni cuando debe. Ambos son igualmente reprensibles. El uno cae en un extremo por falta, el otro en el opuesto por exceso. El hombre verdaderamente liberal, puesto que merece alabanza, ocupa el medio entre estos dos; y el liberal es el que gasta en las cosas que es preciso, lo que es preciso y cuando es preciso.

Por otra parte, hay más de una especie de avaricia, y entre las personas liberales es preciso distinguir los que llamamos cicateros, capaces de dividir un grano de anís en dos partes; los avarientos, que no retroceden jamás tratándose de ganancias vergonzosas, y los tacaños, que exageran a cada momento hasta sus menores gastos. Todos estos matices están comprendidos en la denominación general de la avaricia, porque el mal tiene una infinidad de especies, mientras que el bien no tiene

más que una; por ejemplo, la salud es simple, y la enfermedad viste mil formas. Lo mismo sucede con la virtud, que es simple, mientras que el vicio es múltiple, y así todos los que acabamos de señalar son indistintamente reprensibles en punto a dinero. ¿Pero el hombre liberal debe adquirir y amontonar riquezas? ¿O debe desentenderse de este cuidado? Las demás virtudes están en el mismo que ésta; no compete, por ejemplo, al valor fabricar armas, porque esto es objeto de otra ciencia, pero al valor corresponde cogerlas para servirse de ellas. Lo mismo sucede con la templanza y con las demás virtudes sin excepción. No es a la liberalidad que toca adquirir dinero; este cuidado corresponde a la ciencia de la riqueza o crematística.

Capítulo vigésimo tercero
De la grandeza de alma

La grandeza de alma es una especie de medio entre la insolencia y la bajeza. Se refiere al honor y al deshonor; pero no al honor de que juzga

el vulgo, sino a aquel del que son únicos jueces hombres de bien, y el cual es al que atiende la grandeza del alma. Los hombres de bien que conocen las cosas y las aprecian en su justo valor concederán su estimación al, que merezca semejante honor; y el magnánimo preferirá siempre la estimación ilustrada de un corazón que sabe cuán verdaderamente estimable es el suyo. Pero el magnánimo no aspira a los honores sin distinción; sólo se fijará en el más elevado, y ambicionará este precioso bien, con el único fin de que pueda elevarle hasta la altura de un principio. Los hombres despreciables y viciosos, que, creyéndose ellos mismos dignos de los mayores honores, miden por su propia opinión la consideración que exigen, son los que pueden llamarse insolentes. Por lo contrario, los que exigen menos que lo que se les debe de justicia prueban tener un alma mezquina. Entre estos dos extremos ocupa el medio el que no exige para sí menos honores de los que le corresponden, ni quiere mas de los que merece, ni pretende tampoco monopolizarlos. Éste es el magnánimo y, repito, la grandeza de alma es el medio entre la insolencia y la bajeza.

Capítulo vigésimo cuarto
De la magnificencia

La magnificencia es el medio entre la ostentación y la mezquindad. Se refiere a los gastos que un hombre colocado en alta posición debe saber hacer. El que gasta cuando no debe gastar, es fastuoso y pródigo; por ejemplo, si a simples convidados que contribuyen con su escote a la comida se les trata como si fueran convidados para una boda, será una ostentación y un fausto ridículo, porque se llama ostentación hacer alarde de su fortuna en ocasiones en que no debería hacerse. La mezquindad, que es el defecto contrario al fausto, consiste en no saber gastar con grandeza cuando conviene, o bien cuando, resuelto uno a hacer grandes gastos, por ejemplo, con ocasión de una oda o de una ceremonia pública, los regatea y no los hace de una manera conveniente. Esto se llama ser mezquino. Se comprende perfectamente que la magnificencia es tal como nosotros la describimos, aunque no sea más que por el nombre que lleva; pues porque, cuando llega la ocasión, hace las cosas en grande y cual conviene hacerlas, recibe con razón el nombre

con que se la conoce. Y así, la magnificencia, puesto que es laudable, es un cierto medio entre el exceso y el defecto en los gastos, según las circunstancias en que conviene hacerlos. A veces se quiere hacer distinción entre los rasgos de magnificencia: por ejemplo, hablando de su sujeto, se dice: " marcha magníficamente". Pero éstas y otras diversas acepciones sólo descansan en una metáfora, y entonces no se emplea esta palabra en su sentido especial. Hablando con propiedad, no hay en estos casos verdadera magnificencia, porque sólo se encuentra en los límites en que nosotros la hemos encerrado.

Capítulo vigésimo quinto
De la indignación que inspira el sentimiento de la justicia

La justa indignación, en griego némesis, es el medio entre la envidia, que se desconsuela al ver la felicidad ajena, y la alegría malévola, que se regocija con los males de otro. Ambos son senti-

mientos reprensibles, y sólo el hombre que se indigna con razón debe merecer nuestra alabanza. La justa indignación es el dolor que se experimenta al ver la fortuna de alguno que no la merece; y el corazón que se indigna justamente es el que siente las penas de este género. Recíprocamente, se indigna también al ver sufrir a alguno, una desgracia no merecida. He aquí lo que es la justa indignación y la situación del que se indigna justamente. El envidioso es todo lo contrario en cuanto está pesaroso siempre de ver la prosperidad de otro, merézcala o no la merezca. Como el envidioso, el malévolo, que se regocija con el mal, se considera feliz al ver las desgracias de los demás, sea o no ésta merecida. El hombre que se indigna en nombre de la justicia no se parece en nada ni a uno ni a otro, y ocupa el medio entre estos dos extremos.

Capítulo vigésimo sexto
De la dignidad y del respeto de sí mismo en las relaciones sociales

La gravedad y el respeto de sí mismo ocupan el medio entre la arrogancia, que sólo parece contenta consigo misma, y la complacencia, que indiferentemente se acerca a todo el mundo. La gravedad se aplica a las relaciones sociales. El arrogante evita mucho el trato de las gentes y se desdeña de hablar a los demás. El nombre mismo que se le da en griego parece que viene de su manera de ser. El arrogante es, en cierta manera, autoades, es decir, contento de sí mismo, y se le llama así porque se gusta mucho a sí mismo. El complaciente es el que se acomoda a toda clase de personas, bajo todas las relaciones y en todas las circunstancias. Ninguno de estos caracteres es digno de alabanza. Pero el hombre que se presenta digno y grave es digno de estimación, porque ocupa el medio entre estos extremos; no se acerca a todo el mundo y sólo busca los que son dignos de su trato. Tampoco huye de todo el mundo, y sí sólo de aquellos que merecen bien que se huya de trabar relaciones con ellos.

Capítulo vigésimo séptimo
De la modestia

La modestia es un medio entre la imprudencia, que no respeta nada, y la timidez, que ante todo se detiene. La modestia se muestra en las acciones y en las palabras. El imprudente es el que todo lo dice y todo lo hace en todas situaciones, delante de todo el mundo, y sin ningún miramiento. El hombre tímido y embarazado, que es lo contrario de éste, es el que toma toda clase de preocupaciones para obrar y para hablar con todo el mundo y en todos los negocios; se siente siempre como trabado e impedido, y no sirve para nada. La modestia y el hombre modesto ocupan el medio entre estos extremos. El modesto sabrá guardarse, a la vez, de decirlo y hacerlo todo, y en todas ocasiones, como el imprudente, así como de desconfiar siempre y de todo, según hace el tímido, que con tanta facilidad se desalienta. Así, el hombre modesto sabrá hacer y decir las cosas dónde, cómo y cuándo conviene hacerlas y decirlas.

Capítulo vigésimo octavo
De la amabilidad

La amabilidad es el medio entre la chocarrería y la rusticidad, y tiene relación con la burla y la gracia. El bufón o chocarrero es el que se imagina que puede mofarse de todo y de todas maneras. La rusticidad, por lo contrario, es el defecto del que cree que jamás debe burlarse de nadie, y que se incomoda si se burlan de él. La verdadera amabilidad está entre estos dos extremos; no se burla ni de todo ni siempre, al paso que se mantiene lejos de una grosería rústica. Por lo demás, la amabilidad puede presentarse bajo dos fases; sabe, a la vez, divertirse con mesura y soportar, en caso contrario, las chanzonetas de los demás. Tal es el hombre verdaderamente amable, y tal la verdadera amabilidad que da lugar fácilmente al gracejo.

Capítulo vigésimo noveno
De la amistad

La amistad sincera es el medio entre la adulación y la hostilidad, y se muestra en los actos y en las palabras. El adulador es el que concede a los demás más de lo que conviene y más de lo que tienen. El enemigo es el que niega las dotes evidentes que posee la persona que aborrece. Excusado es decir que ninguno de estos dos caracteres merece alabanza. El amigo sincero ocupa el verdadero medio; no añade nada a las buenas cualidades que distinguen a aquel de quien se habla, ni le alaba por las que no tiene, pero tampoco las rebaja, ni se complace jamás en contradecir su propia opinión. Tal es el amigo.

Capítulo trigésimo
De la veracidad

La veracidad es el medio entre el disimulo y la jactancia. Sólo afecta a las palabras, y no indistintamente a todas. El jactancioso es el que finge y se alaba de tener más de lo que tiene o de saber lo que no sabe. El hombre disimulado es lo contrario; porque el que disimula finge tener menos que tiene, niega saber lo que sabe, oculta lo que sabe. El hombre verídico no hace ni lo uno, ni lo otro. No fingirá tener más ni menos de lo que tiene, sino que dirá francamente lo que tiene, así como dirá lo que sabe.

Que sean éstas o no verdaderas Virtudes, es una cuestión distinta, pero es evidente que hay términos medios en los caracteres que acabamos de bosquejar, puesto que cuando se guardan y se respetan estos límites en la conducta, merece elogios el que así lo hace.

Capítulo trigésimo primero
De la justicia

Réstanos ahora hablar de la justicia y explicar lo que es, en qué individuos se encuentra y a qué objeto se aplica.

Ante todo, si estudiamos la naturaleza misma de lo justo, reconoceremos que es de dos clases. La primera es lo justo, según la ley, y en este sentido se llaman justas las cosas que la ley ordena. La ley prescribe, por ejemplo, actos de valor, actos de prudencia y, en general, todas las acciones que reciben su denominación conforme a las virtudes que las inspiran. Por esta razón se dice también, hablando de la justicia, que es una especie de virtud completa. En efecto, si los actos que la ley ordena son actos justos y la ley sólo ordena los actos que son conformes con todas las diferentes virtudes, se sigue de aquí que el hombre que observa escrupulosamente la ley y que ejecuta las cosas justas que ella consagra es completamente virtuoso. Por consiguiente, repito que el hombre justo y la justicia se nos presentan como una especie de virtud perfecta. He aquí una primera especie de justicia, que consis-

te en los actos, y que se aplica a, las cosas que acabamos de referir.

Pero no es esto, por completo, lo justo ni toda la justicia que buscamos. En todos los actos de justicia, comprendidos tal como la ley los comprende, el individuo que los realiza puede ser justo exclusivamente para sí mismo y frente a frente de sí mismo, puesto que el prudente, el valiente, el templado sólo tienen estas virtudes para sí y no salen de sí mismos. Pero lo justo que se refiere a otro es muy diferente de lo justo tal como resulta de la ley, porque no es posible que el justo, que lo es relativamente a los demás, sea justo para sí sólo. He aquí, precisamente, lo justo y la justicia que queremos conocer y que se aplican a los actos que acabamos de indicar. Lo justo que lo es relativamente a los demás, es, para decirlo en una sola palabra, la equidad, la igualdad; y lo injusto es la desigualdad. Cuando uno se atribuya sí mismo una parte de bien más grande o una parte menos grande de mal, hay iniquidad, hay desigualdad; y entonces creen los demás que aquél ha cometido y que ellos han sufrido una injusticia. Si la injusticia consiste en la desigualdad, es una consecuencia necesaria que la justicia y lo justo consistan en la igualdad perfecta en los contratos. Otra consecuencia es que la justi-

cia es un medio entre el exceso y el defecto, entre lo demasiado y lo demasiado poco. El que comete la injusticia tiene, gracias a la injusticia misma, mas de lo que debe tener; y el que la sufre, por lo mismo que la sufre, tiene menos de lo que debe tener.

El hombre justo es el que ocupa el medio entre estos extremos. El medio o, lo que es lo mismo, la mitad, es igual; de tal manera que lo igual entre lo más y lo menos es lo justo, y el hombre justo es el que en sus relaciones con los demás sólo aspira a la igualdad. La igualdad supone, por lo menos, dos términos. La igualdad, en tanto que es relativa a los demás, es lo justo, y el hombre verdaderamente justo es el que acabo de describir y que no quiere más que la igualdad.

Consistiendo la justicia en lo justo, en lo igual y en un cierto medio, lo justo sólo puede ser lo justo entre ciertos seres, lo igual no puede ser igual sino para ciertas cosas, y el medio sólo puede ser el medio también entre ciertas cosas. De aquí se deduce que la justicia y lo justo son relativos a ciertos seres y a ciertas cosas. Además, siendo lo justo lo igual, lo igual proporcional o la igualdad y proporcional será también lo justo. Una proporción exige, por lo menos, cuatro términos, y, para formularla, es

preciso decir, por ejemplo: A es a B como C es a D. Otro ejemplo de proporción: el que posee mucho debe contribuir con mucho a la masa común, y el que posee poco debe contribuir con poco. Recíprocamente, resulta una proporción igual diciendo que el que ha trabajado mucho, reciba mucho salario, y el que ha trabajado poco reciba poco. Lo que el trabajo mayor es al menor, es también lo mucho a lo poco, y el que ha trabajado mucho está en relación con lo mucho, lo mismo que el que ha trabajado poco está en relación con lo poco.

Ésta es la regla de proporción, relativa a la justicia, que parece haber querido aplicar Platón en su República: «El labrador - dice- produce trigo, el arquitecto construye la casa, el tejedor teje el vestido el zapatero hace el calzado. El labrador da el trigo al arquitecto, y, a su vez, éste le da la casa; las mismas relaciones existen entre los demás ciudadanos que cambian lo que poseen con lo que poseen otros». He aquí cómo se establece la proporción entre ellos. Lo que es el labrador respecto al arquitecto, el arquitecto lo es recíprocamente respecto al labrador. La misma relación tiene lugar con el tejedor, el zapatero y con todos los demás, entre los cuales subsiste siempre la misma proporción. Esta proporción es precisamente la que constituye y

mantiene los vínculos sociales; y en este sentido ha podido decirse que la justicia es la proporción, porque lo justo es lo que conserva las sociedades, y lo justo se confunde e identifica con lo proporcional.

Pero el arquitecto daba a su obra un valor mayor que el zapatero, y era difícil que el zapatero pudiese cambiar su obra con la del arquitecto, puesto que no podía hacerse con una casa en lugar del calzado. Entonces se imaginó un medio de hacer todas estas cosas vendibles, y se resolvió, en nombre de la ley, que sirviera de intermediario en todas las ventas y compras posibles cierta cantidad de dinero, que se llamó moneda, en griego nomisma, del carácter legal que tiene, y para que, entregándose en todos los tratos los unos a los otros una cantidad en relación con el precio de cada objeto, se pudiese hacer toda clase de cambios y mantener por este medio el vínculo de la asociación política. Consistiendo lo justo en estas relaciones y las demás de que he hablado arriba, la justicia, que enlaza estas relaciones, es la virtud que pone al hombre en el caso de practicar espontáneamente todas las cosas de este orden con una intención perfectamente reflexiva y de conducirse como se acaba de ver en todos estos casos.

También puede decirse que la justicia es el talión; pero no en el sentido en que lo entendían los pitagóricos. Según éstos, lo justo consistía en que el ofensor sufriera el mismo daño que había hecho al ofendido. Esto no es posible respecto de todos los hombres sin excepción. La relación de lo justo no es la misma la del sirviente al hombre libre, que la del hombre libre al sirviente; el sirviente que golpea al hombre libre no debe recibir, en recta justicia, tantos golpes como él dio; debe recibir más, puesto que el talión no es justo sin la regla de proporción. Tanto como el hombre libre es superior al esclavo, otro tanto el talión debe diferenciarse del acto que da lugar a él. Y añado que, en ciertos casos, la misma diferencia debe haber tratándose de dos hombres libres. Si uno ha sacado un ojo a otro, no es justo contentarse con sacar un ojo al ofensor; porque es preciso que su castigo sea mayor conforme a la regla de proporción, puesto que el ofensor fue el primero que atacó y cometió el delito. En estos dos conceptos se ha hecho culpable, y por consiguiente la proporcionalidad exige que, siendo los delitos más graves, el culpable sufra también un mal mayor que el que ha hecho.

Pero como lo justo puede entenderse en muchos sentidos, es preciso determinar de qué espe-

cie de justicia debemos ocuparnos aquí. Hay, ciertamente, se dice, relaciones de justicia entre el sirviente y el amo, y entre el hijo y el padre, y lo justo en estas relaciones parece a los que lo reconocen sinónimo de justicia civil y política, porque lo justo que estudiamos aquí es la justicia política. Ya hemos visto que la justicia civil consiste principalmente en la igualdad; los ciudadanos son como asociados que deben mirarse como semejantes en el fondo por su naturaleza, y sólo diferentes por su manera de ser. Pero se hallará que no hay relaciones de justicias posibles del hijo al padre y del esclavo al dueño, como no las hay respecto de mí mismo con mi pie, ni con mi mano, ni con ninguna otra parte de mi cuerpo. Ésta es la posición del hijo respecto de su padre, puesto que el hijo no es, en cierta manera más que una parte del padre, y sólo cuando ha adquirido el valor y conquistado el rango de un hombre, haciéndose por esta razón independiente, es cuando se hace igual del padre y su semejante, relaciones que los ciudadanos tratan siempre de establecer entre sí. Por la misma razón, y mediando relaciones casi iguales, tampoco cabe verdadera justicia del esclavo al dueño, porque aquél es una parte de su señor, y si cabe algún derecho y alguna justicia respecto de él, será la

justicia de la familia, que podría llamarse justicia económica. Pero aquí no buscamos esta justicia; estudiamos únicamente la justicia política y civil, y la justicia política consiste exclusivamente en la igualdad y en la completa semejanza. Lo justo en la asociación del marido y de la mujer se aproxima mucho a la justicia política. La mujer, sin duda, es inferior al hombre, pero su relación con éste es más íntima que la del hijo y la del esclavo, y está más próxima a ser de igual condición que su marido. Y así, su vida común se aproxima a la asociación política, y, por consiguiente, la justicia de la mujer respecto a su esposo es, en cierta manera, más política que ninguna de las que acabamos de indicar.

Dado el punto de vista en que nos hemos colocado, y encontrándose lo justo en la asociación política, se sigue de aquí que las ideas de la justicia y del hombre justo se refieren especialmente a la justicia política. Entre las cosas que se llaman justas, unas lo son por la naturaleza y otras por la ley. Pero no se crea que estos dos órdenes de cosas son absolutamente inmutables, puesto que las cosas mismas de la naturaleza están también sujetas al cambio. Me explicaré por medio de un ejemplo. Si nos proponemos servirnos de la mano izquierda, nos haremos ambidextros, y, sin embargo, la natu-

raleza procuraría siempre que hubiera una mano izquierda. Jamás podremos impedir que la mano derecha valga más que ella, por más que hagamos para que la izquierda haga las cosas tan bien como la derecha. Pero sería un error deducir del hecho de que podemos hacer las dos manos igualmente derechas, que no hay una tendencia determinada por la naturaleza para la una y para la otra, y como la izquierda subsiste izquierda más ordinariamente y por más tiempo, y la derecha subsiste igual- mente derecha, se dice que esto es una cosa natural.

Esta observación se aplica exactamente a las cosas justas por naturaleza, a la justicia natural; y porque lo justo de esta clase pueda mudar algunas veces para nuestro uso, no por eso deja de ser justo por naturaleza. Lejos de esto, subsiste justo, porque lo que subsiste justo en el mayor número de casos es evidentemente lo justo natural. La justicia que establecemos y sancionamos en nuestras leyes es también la justicia, pero la llamamos justicia según la ley, justicia legal. Lo justo, según la naturaleza, es, sin contradicción, superior a lo justo, según la ley que hacen los hombres. Pero lo justo que buscamos en este momento es la justicia política y civil, y la justicia política es la que está hecha por la ley, y no por la naturaleza.

Lo injusto y el acto injusto, al parecer, se confunden, pero es preciso distinguirlos. Lo injusto está determinado exactamente por la ley; por ejemplo, es injusto no entregar el depósito qué se nos ha confiado. El acto injusto se extiende a más, y consiste en hacer en realidad una cosa injustamente. La misma diferencia hay entre el acto justo y lo justo. Lo justo es también lo que está determinado en la ley; y el acto justo consiste en hacer realmente cosas justas.

¿Cuándo es justo un acto? ¿Cuándo no lo es? Para decirlo en pocas palabras, un acto es justo cuando se hace con reflexiva intención y entera libertad. Ya he dicho antes lo que debe entenderse por un acto libre y voluntario. Cuando se tiene en cuenta a quién, en qué tiempo y por qué se hace lo que se hace, entonces se practica verdaderamente un acto justo; y, recíprocamente será también hombre injusto el que sabe a quién, cuándo y por qué hace lo que hace. Cuando, sin saberlo y sin ninguna de estas condiciones se hace alguna cosa injusta, entonces no es el hombre verdaderamente injusto; es, simplemente un desgraciado. Por ejemplo, si creyendo matar a un enemigo mata a su padre, comete un acto injusto, pero no por esto ha cometido un crimen, porque sólo es una desgracia. Tam-

poco se comete realmente injusticia, aun haciendo un acto injusto, cuando se obra con completa ignorancia, y no se sabe ni a quién, ni cómo, ni por qué se ha causado el daño. Bueno será explicar con precisión esta ignorancia, y cómo puede suceder que, ignorando completamente la persona a quien se daña, no sea una culpable. He aquí dentro de qué límites encerramos esta ignorancia. Cuando ella es causa directa de la acción que se ha hecho, esta acción no es voluntaria, y, por consiguiente, no es uno culpable. Pero cuando, por lo contrario, es uno mismo causa de esta ignorancia, y se ha hecho alguna cosa que es resultado de esta ignorancia, como ésta es la única causa, entonces es uno culpable, y con razón se considera a uno causa del delito y se le exige la responsabilidad. Esto sucede en el caso de la embriaguez. Los hombres que estando ebrios hacen algún mal son culpables, porque ellos mismos son causa de su ignorancia. Libres eran de no beber, hasta el punto de desconocer a su padre y golpearle. Lo mismo sucede en todos los demás casos de ignorancia, cuando uno mismo es la causa de ella. Los que hacen el mal como resultado de estas obcecaciones voluntarias, son injustos y culpables. Pero, respecto a la ignorancia de que no es uno causa y que por sí sola obliga a obrar

como se obra, no es uno culpable. Esta ignorancia es, en cierta manera, física, como la de los niños que, no conociendo aún a su padre, llegan hasta a golpearle, Esta ignorancia, bien natural en los casos de este género, no permite decir que los niños son culpables de lo que hacen. Siendo la ignorancia la causa única de su acto y no estando en su mano el salir de esa ignorancia, no se les puede acusar, ni tener por culpables.

Una cuestión se suscita, no sobre la injusticia que se comete, sino con motivo de la que se sufre, y se pregunta: ¿se puede, voluntariamente, sufrir una injusticia? ¿O acaso es esto imposible? Nosotros hacemos libre y voluntariamente cosas justas y cosas injustas, pero jamás somos voluntariamente víctimas de la injusticia. Evitarnos con el mayor cuidado todo lo que nos puede dañar; y no es menos evidente que no sufriríamos de buen grado el daño que se nos hace, si pudiéramos impedirlo. Nadie sufre la voluntariamente que se le haga daño, y sufrir una injusticia es sufrir un perjuicio y un daño. Verdaderamente, todo esto es cierto; pero hay cosas en que, sea lo que quiera lo que exija la igualdad, concede uno parte de sus derechos a los demás. Y entonces si lo justo fuera tener una parte igual, es claro que tener una menor es una injusti-

cia; y como se sufre la reducción voluntariamente, resulta de aquí, se dice, que se sufre voluntariamente una injusticia. Esto es, sin duda, lo que puede objetarse. Pero una prueba de que el daño no es realmente consentido es que los que en tales casos se contentan con una parte menor que la suya reclaman, en cambio de lo que ceden, algún honor, alabanza, gloria, afección o cualquiera otra compensación de este género. El que recibe una cosa en cambio del objeto que cede no experimenta daño alguno; y si no sufre injusticia, es claro que no la sufre voluntariamente. A esto se agrega que los que toman menos de lo que les corresponde, los cuales, al parecer, pueden considerarse tratados con injusticia si no reciben una porción igual a la de los demás, nunca dejan de gloriarse de estas concesiones y de alabarse, diciendo: " He podido recibir una parte igual; pero no he querido tomarla; y he preferido que la perciba tal o cual persona, que es de mayor edad, o tal otra, que es mi amigo". Nadie se alaba de la injusticia que sufre. Pero si nunca se alaba el hombre de las injusticias que sufre, y en este caso sí se alaba, es claro que en esta pretendida partición desigual no ha recibido lesión al quedarse con la parte más pequeña; y si no ha sufrido

una injusticia, es más claro aún que no la ha sufrido voluntariamente.

Convengo en que el ejemplo, que se puede tomar de la intemperancia, es un argumento contra toda esta teoría. El hombre intemperante, se dirá, que no sabe dominarse, se daña a sí mismo haciendo un acto vicioso, y lo hace con plena voluntad; luego se daña a sí mismo sabiéndolo, y, por tanto, sufre voluntariamente una injusticia y un daño, que se hace a sí mismo con pleno gusto. Pero haciendo una ligera adición a nuestra definición, quedará refutado este razonamiento; y es la siguiente: que nadie quiere, realmente, sufrir la injusticia. Sin duda alguna que el intemperante realiza sus actos de intemperancia queriéndolos, de tal manera que se procura a sí mismo la injusticia y el daño, y quiere, por tanto, causarse mal. Pero ya hemos dicho que nadie quiere sufrir la injusticia, y, por consiguiente, tampoco el intemperante puede sufrir voluntariamente una injusticia que procede de él mismo.

Pero quizá podría suscitarse otra cuestión y preguntar: " ¿Es posible que se haga uno culpable para consigo mismo?" Por lo menos, si nos fijamos en el ejemplo del intemperante la cosa es posible; y,

evidentemente, si lo que ordena la ley es justo, el que no la cumple es injusto, y si la ley prescribe alguna cosa en obsequio de otro y no se hace, es injusto el que no la ejecuta en favor de ese otro. La ley ordena ser templado y prudente, conservar sus bienes y cuidar su cuerpo, y dicta otras prescripciones de este género. El que no hace todo esto es injusto para consigo mismo puesto que ninguno de estos delitos puede nunca trascender y alcanzar un tercero. Pero todos estos razonamientos no tienen nada de verdaderos, puesto que nadie puede ser injusto consigo mismo. Es de toda imposibilidad que un mismo individuo, en el mismo momento, tenga a la vez, más y menos; y que obre, a la vez, con plena voluntad y contra su voluntad. El injusto, en tanto que injusto, percibe más de lo que le corresponde; la víctima que sufre una injusticia, en tanto que la sufre, recibe menos de lo que debe recibir; luego, si uno se hiciera una injusticia a sí mismo, se seguiría que un mismo individuo, en un mismo momento, podría tener más y menos; pero esto es evidentemente imposible y, por consiguiente, no puede uno hacerse injusticia a sí mismo. En segundo lugar, como el que hace una injusticia la comete con voluntad e intención, y el que la sufre, la sufre contra su voluntad, si uno pudiera ser injusto para consigo

mismo, resultaría que haría, a la vez, una cosa con plena voluntad y contra su voluntad. Ésta es otra imposibilidad palpable, y, ya valga este argumento, ya valga el anterior, resulta que no es posible ser injusto para consigo mismo.

El mismo resultado tenemos si descendemos a los delitos particulares. Se hace uno culpable de delito cuando niega un depósito o comete un adulterio, un robo o cualquiera otra injusticia particular. Pero no puede uno negarse a sí mismo un depósito que se le ha confiado, no puede cometer un adulterio con su propia mujer, no puede robar su propio dinero; y, por consiguiente, si son éstos todos los delitos posibles y no puede cometerse uno solo contra sí mismo, resulta de aquí que es imposible ser culpable y cometer un delito contra sí. Si todavía se sostiene que puede ser esto posible, se habrá de convenir en que la injusticia, en tal caso, nada tiene de social y política, y que es puramente doméstica o económica. He aquí cómo. Dividida el alma como está, en muchas partes, una es mejor y, otra es peor; y si cabe una injusticia en el alma, únicamente será de unas partes respecto de las otras. La injusticia doméstica o económica sólo puede distinguirse relativamente a lo peor y a lo mejor, para que sea posible que haya justicia e injusticia del individuo

para consigo mismo. Pero aquí no nos ocupamos de esta clase de justicia, sino únicamente de la justicia política, es decir, de la que se ejerce entre ciudadanos iguales.

En resumen, el individuo, en punto a los delitos que son objeto de nuestro estudio, no puede ser culpable para consigo mismo. Pero aún se puede preguntar: ¿Quién es el culpable en el alma? ¿En qué parte reside el delito? ¿Es en la parte del alma que tiene una disposición injusta, o en la que juzga con injusticia, o en la que hace la partición injustamente, como sucede en las luchas y en los concursos? Si se recibe el premio de mano del presidente, que es el que decide, no se, hace una injusticia, aunque el premio haya sido dado injustamente. El único culpable de la injusticia cometida es el que ha juzgado mal y dado mal el premio. Y aun el presidente es culpable en un sentido, y no en otro. Lo es en tanto que no ha fijado lo justo conforme a la verdad y a la naturaleza; pero en tanto que ha dado su fallo según sus propias luces, no es ni injusto, ni culpable.

Capítulo trigésimo segundo
De la razón

Hablando de las virtudes, hemos explicado lo que son, en qué actos consisten y a qué se aplican. Además, hemos dicho, fijándonos en cada una de ellas en particular, que el que las practica se conduce lo mejor posible y según la recta razón. Pero limitarse a esta generalidad y decir que es preciso obedecer a la recta razón es como si dijera alguno que para conservar la salud deben usarse alimentos sanos. Consejo muy oscuro, y si yo lo diera, se me respondería: «Indicad con precisión las cosas sanas que recomendáis». Lo mismo sucede con la razón, y puede preguntarse también: ¿Qué es la razón y qué es la recta razón? Para responder a esta pregunta, lo primero que debe cuidarse es de especificar bien la parte del alma en que radica la razón que se busca.

Ya antes, en una sencilla indagación que hicimos sobre el alma, vimos que hay en ella una parte que está dotada de razón, y otra que es irracional. A su vez, la parte del alma que está dotada de la razón se divide en otras dos, que son la voluntad y el entendimiento, que es capaz de ciencia.

Estas partes del alma son diferentes, lo cual se prueba por la diferencia misma de sus objetos. Así como son cosas diferentes entre sí el color, el sabor, el sonido y el olor, así la naturaleza les ha designado sentidos especiales y diversos. Percibimos el sonido por el oído, el sabor por el gusto, el color por la vista. Debe suponerse que la misma ley se aplica a todo lo demás, y puesto que los objetos son diferentes, es preciso también que las partes del alma, que nos los hacen conocer, sean diferentes como ellos. Una cosa es lo inteligible y otra es lo sensible, y como es el alma la que nos hace conocer lo uno y lo otro, es preciso que la parte del alma que se refiere a lo sensible sea distinta que la que se refiere a lo inteligible. La voluntad y la libre reflexión se aplican a las cosas de sensación y de movimiento; en una palabra, a todo lo que puede nacer y perecer. Nuestra voluntad delibera acerca de las cosas que depende de nosotros hacer o no hacer después de una decisión previa, y en las que la voluntad y la preferencia reflexiva pueden ejercitarse obrando o no, según nuestra elección. Pero siempre recae sobre cosas sensibles y que están en movimiento para mudar de una manera o de otra. Por consiguiente, la parte del alma que elige y se

determina se refiere, al obrar según la razón, a las cosas sensibles.

Sentados estos puntos, y puesto que la razón se aplica a la verdad, debemos indagar cuáles son las condiciones de lo verdadero en el alma. Puede alcanzarse lo verdadero por la ciencia, la prudencia, el entendimiento, la sabiduría y la conjetura. Debemos preguntarnos, para conservar el enlace con lo que precede, a qué objeto se refiere cada una de estas facultades. Desde luego, la ciencia se aplica a lo que puede saberse, y este dominio se extiende tan allá como la demostración y el razonamiento. En cuanto a la prudencia, se aplica sólo a las cosas factibles y prácticas, que hay posibilidad de buscar o de evitar, que depende de nosotros hacer o no hacer. Pero en las cosas que el hombre puede producir y en las que puede obrar, es preciso distinguir con cuidado de una parte lo que produce, y de otra lo que simplemente obra. Con respecto a lo que produce, siempre hay un resultado final distinto del hecho de la producción. Así en la arquitectura, que está destinada a producir la casa, el fin especial que se propone es la casa, independientemente de la construcción misma que produce esta casa. Lo mismo sucede con la carpintería y con todas las artes en general, que tienden a producir alguna

cosa. En cuanto a las cosas puramente prácticas, no tienen otro fin que la acción misma. Por ejemplo: cuando se toca la lira no hay otro fin que, el acto mismo que uno hace, porque el acto y el simple hecho de tocar son, en este caso, el fin que nos proponemos. Así, pues, la prudencia se aplica a la acción y a las cosas de pura acción sin resultado ulterior; y el arte se aplica a la producción y a las cosas que se producen, porque el uso del arte recae más bien en las cosas que se producen que en aquellas sobre las que simplemente se obra. Y así, puede decirse que la prudencia es la facultad que escoge voluntariamente y que opera en las cosas en las que depende de nosotros el obrar o no obrar, y todas las cuales tienen, en general, lo útil por objeto. La prudencia, a mi juicio, es una virtud y no una ciencia, porque los hombres prudentes son dignos de alabanza, y de alabanza sólo es objeto la virtud. Además, cabe virtud en toda ciencia, pero no cabe, propiamente hablando, en la prudencia, porque la prudencia, es ella misma la virtud.

En cuanto a la inteligencia, se aplica a los principios de las cosas inteligibles y de los seres. La ciencia sólo se refiere a las cosas que admiten demostración, y siendo los principios indemostrables, resulta que la ciencia no se aplica a los principios,

cuyo conocimiento sólo a la inteligencia y al entendimiento corresponde.

La sabiduría es un compuesto de la ciencia y del entendimiento, porque la sabiduría está en relación a la vez con los principios y con las demostraciones, que se derivan de los principios y son el objeto propio de la ciencia. En tanto que la sabiduría toca a los principios, participa del entendimiento; y en tanto que toca a las cosas, que son demostrables como consecuencias de los principios, participa de la ciencia. Luego la sabiduría se compone de ciencia y de entendimiento; y se aplica a las cosas, a las que se aplican igualmente el entendimiento y la ciencia. En fin, la conjetura es la facultad por la que procuramos, en todos los casos en que las cosas presentan un doble aspecto, distinguir si son o no son de tal o de cual manera.

La prudencia y la sabiduría, que acabamos de definir, ¿son o no una sola y misma cosa? La sabiduría se dirige a las cosas a que alcanza la demostración y que son inmutablemente siempre lo que son. Pero la prudencia, lejos de referirse a las cosas de esta clase, se refiere a las cosas que están sujetas a cambio. Me explicaré: por ejemplo, la línea recta, la línea curva, la línea cóncava y to-

das las cosas de este género son siempre las mismas; pero las cosas de interés no son tales que no puedan estar perpetuamente cambiando; cambian, pues, y el interés de hoy no es el interés de mañana; lo que es útil a éste no lo es a aquél, y lo que es útil de tal manera no lo es de tal otra. Y la prudencia, no la sabiduría, es la que se aplica a las cosas de utilidad, a los intereses. Luego la prudencia y la sabiduría son muy diferentes. ¿Pero la sabiduría es o no una virtud? Puede verse claramente que sólo es virtud en cuanto participa de la naturaleza de la prudencia. La prudencia, como ya hemos dicho, es una virtud de una de las dos partes del alma que poseen la razón; pero es evidente que está por debajo de la sabiduría, porque se aplica a objetos inferiores. La sabiduría sólo se aplica a lo eterno y a lo divino, cómo acabamos de ver, mientras que la prudencia se ocupa sólo de intereses humanos. Luego si el término menos elevado es una virtud, con más razón lo será el término más alto; lo cual prueba ciertamente que la sabiduría es una virtud.

Por otra parte, ¿qué es la habilidad y a qué se aplica? La habilidad se ejercita también en las cosas a que se aplica la prudencia, es decir en las cosas que el hombre puede y debe hacer. Se da el nombre de hábil al que es capaz de deliberar sensa-

tamente y de ver y juzgar bien, pero cuyo juicio se aplica a cosas pequeñas y sólo gusta de las mismas. Y así la habilidad y el hombre hábil sólo son una parte de la prudencia y del hombre prudente, y no podrían existir sin ellos, porque es imposible separar la idea del hombre hábil de la del hombre prudente. La misma observación puede aplicarse también a la mafia. La mafia no es la prudencia; el hombre mañoso no es el hombre prudente; sin embargo, el hombre prudente es mañoso. He aquí por qué la maña coopera en cierta manera a los actos de la prudencia. Pero se dice de un hombre malo que es mañoso, y así es la verdad; como, por ejemplo, Mentor, que parecía mañoso, sin ser por eso prudente. Lo propio de la prudencia y del hombre prudente es el desear siempre las cosas más nobles, preferirlas siempre y practicarlas siempre. Por lo contrario, el objeto único de la maña y del hombre mañoso es descubrir los medios de realizar las cosas que hay que realizar y saber proporcionárselas. Tales son los objetos que ocupan al hombre mañoso, y a los cuales consagra todos sus cuidados.

Por lo demás, se nos podría preguntar, no sin extrañeza, por qué, siendo el objeto de esta obra la moral y la política, hemos venido a hablar también de la sabiduría. Nuestra primera respuesta es, que

si la sabiduría es una virtud, como dijimos antes, no debe ser extraño a nuestro objeto su estudio. En segundo lugar, compete al filósofo estudiar sin excepción todos los objetos que están comprendidos en un mismo círculo: y puesto que hablamos de las cosas del alma, es justo hablar de todas; y como la sabiduría está en el alma, hablar de ella no es salirse del estudio del alma.

La relación que hemos señalado entre la maña y la prudencia se aplica, al parecer, a todas las demás virtudes. Quiero decir, que en cada uno de nosotros hay virtudes innatas debidas a la naturaleza y que son como fuerzas instintivas, que sin la intervención de la razón arrastran a cada hombre a actos de valor, de justicia y a otros relativos a las demás virtudes. Me apresuro a decir que estas virtudes se forman también bajo la influencia del hábito y de la voluntad. Pero sólo las virtudes adquiridas y a las que va unida la razón son por completo virtudes y las únicas dignas de estimación. Así, pues, la virtud puramente natural obra sin la razón, y precisamente porque está aislada de la razón es débil y no es digna de alabanza; pero si se une a la razón y al libre albedrío, entonces forma la virtud completa y perfecta. El instinto natural, que nos arrastra a la virtud, necesita el apoyo de la razón y no puede

existir sin ella. Por otra parte, la razón y el libre albedrío no llegan a formar completamente la virtud por sí solos, sin la tendencia instintiva que da la naturaleza. Esto prueba que Sócrates no está en lo exacto, cuando pretende que la virtud no es más que la razón, porque sostiene que de nada sirve hacer actos de valor y de justicia, si no se sabe que se hacen y si no se determina uno a ello mediante la razón en la elección que hace. Sócrates se equivocaba cuando decía que la virtud es el fruto de la razón sola. Los filósofos de nuestros días comprenden mejor las cosas cuando dicen que la virtud consiste en hacer buenas acciones según la recta razón; y, sin embargo, su teoría no es aún del todo exacta. En efecto, si alguno realizase actos de perfecta justicia sin la menor intención, sin el menor conocimiento de las cosas bellas que practica y dejándose llevar por una especie de arranque irracional, sus actos podrían muy bien ser excelentes y conformes a la recta razón; quiero decir, que habría obrado ente según lo que ordena la recta razón; y sin embargo, una acción de esta clase nunca merecería alabanza y estimación Y así la definición que proponemos nos parece preferible, entendiendo que la virtud es el instinto natural guiado hacia el bien por la razón, porque en este caso es, a la vez, la

virtud y una cosa digna de estimación y alabanza. En cuanto a la cuestión de saber si la prudencia es o no realmente una virtud, he aquí un argumento que prueba clarísimamente que lo es. Si la justicia, el valor y las demás virtudes son estimables, porque hacen cosas preciosas, es evidente que la prudencia es igualmente digna de estimación y que debe colocársela en este elevado rango de virtud, porque la prudencia se aplica a las acciones que el valor nos inspira instintivamente. En general el valor realiza su obra por entero según se lo aconseja la prudencia; y por consiguiente, si el valor es laudable en sí mismo, porque hace lo que la prudencia le ordena, la prudencia con más razón debe ser absolutamente laudable Y absolutamente una virtud. ¿La prudencia es o no una virtud activa y práctica? Esto se puede ver más claramente observando las diversas ciencias. Tomemos por ejemplo la arquitectura. En este arte hay por una parte el que llamamos arquitecto, que dirige todo el trabajo, y por otra parte el que obedece al arquitecto, sirviéndole, y se llama albañil. Este último es el que hace, la casa, pero el arquitecto, en cuanto el albañil la construye en vista de sus planos, también hace la casa. Lo mismo sucede en todas las demás ciencias que producen algo, y en las que habrán de distinguirse el que guía

y el obrero que ejecuta. El jefe produce hasta cierto punto una cierta cosa, y produce esta misma obra que hace el obrero que obedece a sus órdenes. Si sucede absolutamente lo mismo con las virtudes, lo cual parece muy probable y muy racional, se sigue la prudencia es también una virtud que obra una virtud práctica; porque todas las virtudes son activas y prácticas, y la prudencia desempeña en medio de ellas, en cierta manera, el papel de jefe y de arquitecto. Lo que ella prescribe lo ejecutan fielmente así las virtudes corno los corazones por ellas inspirados; y puesto que las virtudes son activas y prácticas, la prudencia lo es como lo son ellas.

En fin, otra cuestión será saber si la prudencia manda o no manda, como se ha sostenido, y no sin motivo, a las otras partes del alma. No me parece que deba mandar a las partes que son superiores respecto de ella, por ejemplo, a la sabiduría. Pero se dice que vigila y gobierna soberanamente todas las demás partes del alma, prescribiéndoles lo que han de hacer. Mas si es el jefe, quizá lo es en el alma, como el administrador en el seno de la familia, que es dueño de todo y dispone de todo, pero en el fondo no es el que manda absolutamente, puesto que no hace más que procurar descanso, a su principal, el cual, si se distrajera con todos estos

cuidados imprescindibles, se vería en la necesidad de renunciar a todas las bellas y nobles cosas que pudieran convenirle. La prudencia, semejante a este útil servidor, es como el administrador de la sabiduría, y procura a ésta el tiempo que necesita para realizar su obra suprema, conteniendo y moderando las pasiones.

LIBRO SEGUNDO

Capítulo primero
De la moderación

Después de lo que precede, quizá convendrá tratar de la moderación y decir qué es, en qué casos se manifiesta y a qué se aplica. La moderación es una cualidad del hombre que exige menos de lo que podrían procurarle sus derechos fundados en la ley. Hay una multitud de cosas, respecto de las que el legislador es impotente para determinar casos particulares, disponiendo sólo de una manera general. Ceder de su derecho en las cosas de este género y no pedir más de lo que el legislador hubiera querido, pero que no ha podido precisar en todos los casos particulares a pesar de su deseo, es hacer un acto de moderación. Pero el hombre moderado no reduce indistintamente todos sus derechos; así que no rebaja nada de los que debe a la naturaleza, y que son verdaderamente derechos; sólo reduce sus

derechos legales, aquellos que el legislador, a causa de su impotencia, ha debido dejar indecisos.

Capítulo segundo
De la equidad

La equidad, que asegura la rectitud del juicio, se aplica a los mismos casos que la moderación, es decir, a los derechos pasados en silencio por el legislador, que no ha podido determinarlos con precisión. El hombre equitativo juzga de los vacíos que deja la legislación, y, reconociendo estos vacíos, insiste en que el derecho que reclama es muy fundado. El discernimiento es, pues, lo que constituye al hombre equitativo. Y así, la equidad, que distingue exactamente las cosas, no puede existir sin la moderación; porque al hombre equitativo y de buen sentido corresponde juzgar de los casos, y luego al hombre moderado obrar según el juicio formado de esta manera.

Capítulo tercero
Del buen sentido

El buen sentido se aplica a las mismas cosas que la prudencia, es decir, a las cosas de acción, que podemos, según queramos, buscar o rechazar. El buen sentido es inseparable de la prudencia. La prudencia es la que obliga a practicar las cosas de que acabamos de hablar. Pero el buen sentido es esta cualidad, esta disposición o facultad que nos descubre el mejor y más ventajoso proceder en los actos que debemos ejecutar. Y así las cosas que se hacen espontáneamente, por perfectas que hayan salido, no pueden atribuirse al buen sentido. Cuando no ha habido intervención de la razón para discernir el mejor partido que debe tomarse, no puede llamarse hombre de buen sentido al que obra de esta manera. Cualquiera que sea el resultado que obtenga, sólo será un hombre afortunado; porque los resultados obtenidos sin que intervenga la razón, que juzga sanamente de las cosas, no son más que obra del azar y de la fortuna.

Capítulo cuarto
Digresión sobre los deberes de cortesía y su relación con la justicia

¿Es un deber unido a la justicia el tratar a todo el mundo bajo un pie de igualdad en las relaciones sociales, o no lo es? Concibo que se entablen relaciones con la persona que se encuentre, cualquiera que ella sea, y que en el acto se ponga uno a su nivel; esto es sólo propio del adulador y del complaciente. Pero dar a cada uno, en estas relaciones, todo lo que merece según su mérito, parece ser absolutamente una obligación en el hombre justo y que quiere conducirse como es debido.

Capítulo quinto
Cuestiones diversas

Pueden suscitarse objeciones contra algunas de las teorías precedentes, diciendo: si cometer una injusticia es dañar a alguno con plena voluntad, sabiendo que se le daña, quién es el dañado, cómo, y por qué se le daña; y si, además, el daño hecho a otro y la injusticia cometida sólo pueden recaer sobre los bienes y en los bienes exclusivamente, se sigue de aquí que el hombre que comete una injusticia, el hombre injusto, sabe perfectamente lo que es el bien y lo que es el mal. Y conocer precisamente estos matices delicados es lo propio del hombre prudente, es lo propio de la prudencia. Pero es un absurdo manifiesto creer que este bien admirable que se llama la prudencia, que es el primero de los bienes, sea propio del hombre injusto. ¿No deberá decirse, más bien, que la prudencia no puede ser jamás compañera del hombre injusto? El hombre injusto no es capaz de juzgar, ni busca lo que es absolutamente bien y ni aun lo que es especialmente su propio bien y ni aun lo que es especialmente su propio bien; se engaña siempre en esto, mientras que la función eminente de la prudencia consiste en

discernir con seguridad las cosas de este género. Aquí sucede lo que en la medicina. No hay nadie que no sepa lo que es sano absolutamente hablando y lo que mantiene la salud: por ejemplo, todos saben la utilidad del eléboro, de los purgantes, de las amputaciones, de los cauterios, y nadie ignora que estos remedios son muy saludables y que dan la salud. Pero, sabiendo todo esto, no por eso poseemos la ciencia médica; porque no sabemos cuál será el remedio conveniente en cada caso particular, como el médico que sabe el remedio que será bueno para tal enfermo, la disposición en que éste ha de estar para suministrárselo y que será el oportuno; conocimientos que constituyen la verdadera ciencia de la medicina. Sabiendo, pues, de una manera absoluta y general lo que es bueno para la salud, no por eso poseemos la ciencia médica, ni tampoco la llevamos con nosotros mismos.

En igual forma, el hombre injusto sabe de una manera general que la dominación, el poder, la riqueza, son bienes; pero no sabe absolutamente si son bienes verdaderos para él, ni en que momento le convienen, ni en qué disposición moral debe estar para que esto bienes le sean provechosos. Este discernimiento sólo pertenece a la prudencia, y la prudencia no acompaña al hombre injusto. Los bie-

nes que codicia y que adquiere mediante su crimen son, si se quiere, bienes absolutos; pero no son los bienes que le convienen. La riqueza y el poder, absolutamente hablando, son bienes, pero no son bienes para tal hombre en particular, puesto que la riqueza y el poder que ha adquirido sólo le servirán para causar mucho mal a sí y a sus amigos y jamás sabrá emplear como conviene el poder que ha caído en sus manos.

Otra cuestión bastante embarazosa se puede también suscitar, y consiste en saber si la injusticia es o no posible contra el hombre malo. He aquí lo que puede decirse: si la injusticia es un daño que se causa a otro, y este daño consiste en la privación de los bienes que se le arrancan, no parece que pueda hacerse daño al hombre malo, puesto que los bienes que le parecen ser bienes para él, no lo son verdaderamente. El poder y la riqueza no pueden menos de dañar al hombre malo, que jamás sabrá hacer de ellos un uso conveniente; luego, si esta posesión es un daño para él, no se comete Una injusticia arrancándoselos. Este razonamiento parecerá, sin duda, a la mayor parte de los espíritus una pura paradoja, porque todo el mundo se cree muy capaz de usar del poder, de la dominación y de la riqueza; pero esta suposición es puramente gratuita

y falsa. El legislador mismo es de este dictamen, pues se guarda bien de confiar el poder a todos los ciudadanos sin distinción. Lejos de esto, fija con cuidado la edad y la fortuna que cada uno debe tener para tomar parte en el gobierno. Esto nace de que el legislador no cree que todos indistintamente pueden mandar, y si alguno se rebela por no tener parte en la autoridad y porque no se le permite gobernar, se le puede decir: " No tenéis en vuestra alma nada de lo que se necesita para mandar y gobernar a los demás. En lo que corresponde al cuerpo debe tenerse en cuenta que, para tratarle bien, no basta tomar únicamente cosas absolutamente buenas, sino que, si se quiere curar una salud resentida, es preciso seguir un régimen y reducirse, por lo pronto, a una pequeña cantidad de agua y de alimentos. A un alma mala, para impedirle hacer el mal, ¿qué otro recurso queda que negarle todo, autoridad, riqueza, poder y todos los bienes de este género, con tanta más razón cuanto que el alma es cien veces más móvil y más mudable que el cuerpo? Porque así como el que tiene el cuerpo enfermo debe someterse para curarse al régimen que indiqué antes, así el alma enferma se hará quizá capaz de conducirse bien, si se desprende de todo lo que la pervierte.

Otro problema que se puede también presentar es el siguiente: En los casos en que no se pueden ejecutar, a la vez, actos justos y valerosos, ¿cuáles son los que deben preferirse? Con respecto a las virtudes naturales, ya hemos dicho que basta el instinto que arrastra al hombre hacia el bien, sin que sea necesaria la intervención de la razón. Pero cuando la elección voluntaria y libre es posible, ella depende siempre de la razón, de esta parte del alma que posee la razón. Por consiguiente, se podrá escoger y decidirse libremente en el acto mismo en que se sienta uno arrastrado por el instinto, y entonces tendrá lugar la virtud perfecta que, como hemos dicho, va siempre acompañada de la reflexión y de la prudencia. Si la virtud perfecta no es posible sin el instinto natural del bien, tampoco puede suceder que una virtud sea contraria a otra virtud. La virtud se somete naturalmente a la razón y obra como ésta se lo ordena, de tal manera que la virtud se inclina de suyo al lado adonde la razón la conduce, porque la razón es la que escoge siempre el mejor partido. Las demás virtudes no son posibles sin la prudencia, así como la prudencia no es completa sin las demás virtudes; pero todas las virtudes en su acción se prestan un mutuo apoyo, y son todas compañeras y sirvientas de la prudencia.

Una cuestión no menos delicada que las precedentes es la de averiguar si con las virtudes sucede lo que con los demás bienes exteriores y corporales. Cuando estos bienes son demasiado abundantes, corrompen a los hombres por su exceso, y, así, la riqueza excesiva hace a los hombres desdeñosos y duros, y los demás bienes de este orden, poder, honores, belleza y fuerza no corrompen menos que la riqueza. ¿Sucederá lo mismo con la virtud? ¿Si la justicia o el valor se encontraran con exceso en el corazón de un hombre, este hombre no sería peor? No, no lo sería. Pero puede añadirse que la gloria procede de la virtud y que, llevada aquélla hasta el exceso, hace a los hombres malos y corrompidos; luego, la virtud, llegando a aumentarse y agrandar, pervertirá a los hombres; y puesto que estamos de acuerdo en que la virtud es causa de la gloria, es preciso convenir, por consiguiente, en que la virtud, aumentándose, corromperá los hombres tanto como a sí misma. ¿Pero todo esto no es contrario a la verdad? Si la virtud produce otros efectos admirables, como realmente sucede, el más positivo consiste, sin contradicción, en que asegura el uso juicioso de todos estos bienes mediante su influencia sobre los que los poseen. El hombre de bien que no sepa emplear, como

es conveniente, los honores y el poder que le hayan cabido en suerte, cesará por esto mismo de ser hombre de bien. Por consiguiente, ni los honores, ni el poder, podrán corromper al hombre virtuoso, como no pueden corromper la virtud misma. En resumen puesto que hemos demostrado al principio de este estudio que las virtudes son medios, se sigue de aquí que cuanto más grande es la virtud más medio será; y que la virtud, al aumentarse, lejos de hacer a los hombres más malos, deberá, por lo contrario, hacerlos mejores, porque el medio de que hablamos es el medio entre el exceso y el defecto en las pasiones que agitan al corazón del hombre. Pero no hablemos más sobre esta materia.

Capítulo sexto
Nuevas teorías sobre la templanza

Después de lo que precede, es indispensable comenzar un nuevo estudio y tratar de la templanza y de la intemperancia, pero como esta virtud y este vicio tienen algo de extraño, no deberá sorprender

si las teorías, con cuyo auxilio se las explica, parecen igualmente extrañas. La virtud de la templanza no se parece a ninguna otra. En todas las demás virtudes la razón y las pasiones arrastran en el mismo sentido y no se contradicen. En la templanza sucede lo contrario; la razón y las pasiones están directamente opuestas entre sí. En el alma, las tres cualidades que podemos llamar malas son el vicio, la intemperancia y la brutalidad. Más arriba hemos explicado lo que son el vicio y la virtud, y en qué consisten, y ahora nos resta hablar de la intemperancia y de la brutalidad.

Capítulo séptimo
De la brutalidad

La brutalidad es, en cierta manera, el vicio llevado hasta el último extremo, y cuando vemos un hombre absolutamente depravado, decimos que no es un hombre, sino un bruto, representando, la brutalidad uno de los grados del vicio.

La virtud opuesta a esta odiosa cualidad no tiene nombre especial, pero, cualquiera que sea, puede decirse que trasciende del hombre y que es la virtud de los héroes y de los dioses. Esta virtud ha quedado sin nombre, porque la virtud no puede aplicarse a Dios está por encima de la virtud y no se arregla por ella, puesto que, en otro caso, sería la virtud superior a Dios. He aquí por qué la virtud opuesta a la brutalidad no puede tener nombre particular; es divina y supera a las fuerzas del hombre; y así como la brutalidad es un vicio, que en un sentido es extraño al hombre, así la virtud que se opone a este degradación no lo es menos.

Capítulo octavo
De la templanza

Para explicar bien la templanza y la intemperancia, debemos ante todo, exponer la discusión de que han sido objeto y las teorías que se han suscitado, algunas de las cuales son contrarias a los hechos. Estudiando las cuestiones que se han pro-

movido y comprobándolas nosotros mismos, llegaremos a descubrir en lo posible la verdad en estas materias; y éste será el mejor método y el que mas fácilmente nos puede conducir para conseguirlo.

El viejo Sócrates llegó hasta suprimir y negar enteramente la intemperancia, sosteniendo que nadie hace el mal con, conocimiento de causa. Pero el intemperante, que no sabe dominarse, parece que hace el mal sabiendo que es mal, arrastrado y todo por la pasión que le domina. Resultado de esta opinión, Sócrates creyó que no había intemperancia. Pero éste es un error. Es un absurdo atenerse a semejante razonamiento y negar un hecho que es de toda certidumbre. Sí, hay hombres intemperantes; y saben muy bien que, al obrar como obran, hacen mal.

Puesto que la intemperancia es una cosa real, pregunto si el Intemperante tiene una ciencia de cierta especie que le hace ver y buscar las malas acciones que comete. Por otra parte, parecería absurdo que lo que hay en nosotros de más poderoso y más firme sea dominado y vencido por ninguna otra cosa. Ahora bien, de todo lo que existe en nosotros, la ciencia es, sin contradicción, lo estable y lo más fuerte, y esta observación tiende a probar

que el intemperante no tiene el conocimiento de lo que hace. Mas si no tiene precisamente la ciencia, ¿tiene, por lo menos, la opinión, tiene la sospecha? Pero si el intemperante sólo tiene una sospecha de lo que hace, entonces cesa de ser reprensible. Si hace alguna cosa mala sin saber precisamente que es mala, sino suponiéndolo mediante una opinión incierta, se le puede perdonar que se deje llevar del placer, puesto que comete el mal no sabiendo exactamente que es mal, y presumiéndolo tan sólo. No se reprende a aquellos a quienes se excusa, y, por consiguiente, puesto que el intemperante sólo tiene una vaga sospecha de lo que hace, no es reprensible. Sin embargo, es realmente digno de censura.

Todos estos razonamientos sólo sirven para entorpecernos. Unos, negando que el intemperante tiene la ciencia de lo que hace, nos llevan a una conclusión absurda; y otros, sosteniendo que ni aun una vaga opinión tienen, nos han conducido a una oscuridad no menos extraña.

Pero he aquí otras cuestiones que también se pueden promover. El hombre que sabe ser prudente podrá también ser templado, y entonces se pregunta: ¿hay algo que pueda causar al prudente, deseos violentos? Si es templado y si se domina, como se

supone, será preciso que experimente pasiones violentas, porque no se puede llamar templado a un hombre que sólo domina las pasiones moderadas. Luego, si no tiene pasiones vivas, ya no es moderado, porque no hay moderación desde el momento en que no hay deseos ni emociones. Pero esta misma explicación presenta dificultades nuevas, porque este razonamiento tiende a concluir que algunas veces el intemperante es digno de alabanza y el templado digno de reprensión. Puede suceder, se dirá, que alguno se engañe en su razonamiento, y que, razonando, encuentre que el bien es el mal, arrastrándole, por otra parte, la pasión hacia el bien. La razón no le permitirá hacer lo que él tiene por mal; pero, dejándose guiar por la pasión, lo hará; porque, obrar conforme a la pasión, es lo propio del intemperante, como ya hemos dicho. Por consiguiente, hará el bien, porque su pasión le mueve a ello; pero su razón le impedirá obrar, puesto que suponemos que se aleja del bien que desconoce, a causa del razonamiento hecho. Luego, este hombre será intemperante y, sin embargo, será laudable, puesto que lo es en tanto que obra el bien. Y he aquí un primer resultado que es perfectamente absurdo. Partamos también de esta misma hipótesis, y supongamos que este hombre se extravía

usando de su razón, la cual le hace creer que el bien no es el bien, y que al mismo tiempo su pasión le conduzca igualmente a obrar bien. Pero la templanza consiste en resistir, mediante la razón, las pasiones y los deseos que uno siente en su alma; y así, este hombre que se verá engañado por su razón, estará impedido de ejecutar lo que su pasión desea, y, por consiguiente, de hacer el bien, puesto que al bien es al que le conducía su pasión. Pero el que no sabe hacer el bien en los casos en que es de su deber hacerlo, es reprensible; luego, el hombre templado será algunas veces digno de reprensión. Esta segunda consecuencia es tan absurda como la otra.

Otra cuestión tiene por objeto indagar si puede tener lugar la intemperancia y ser uno intemperante en el uso de toda especie de cosas y en la busca de todas ellas; si es uno intemperante, por ejemplo, en punto a riqueza, honores, cólera, gloria y todas las cosas en que los hombres parecen mostrarse intemperantes; o bien, si la intemperancia sólo se aplica a un orden especial de cosas.

He aquí cuestiones que parecen dudosas y que, precisamente, hay que resolver.

Ante todo, discutamos la cuestión relativa a la ciencia que se niega al intemperante. Como ya lo hemos hecho ver, es un absurdo suponer que un hombre que tiene la ciencia, la pierda de repente o la deje escapar. El mismo razonamiento tiene lugar respecto a la simple opinión y a la vaga sospecha, y no hay aquí, ninguna diferencia entre la opinión incierta y la ciencia precisa. Desde el momento en que la simple opinión, a causa de su misma vivacidad, se ha hecho sólida e inquebrantable, no la separará ya la menor diferencia de la ciencia con respecto a los que tienen estas opiniones, porque creerán que las cosas son realmente como su opinión se las hace ver. Heráclito de Éfeso, al parecer, tenía esta opinión imperturbable en todas las creencias que engendraba. Y así, nada tiene de absurdo el creer que el intemperante, ya tenga la ciencia verdadera, ya la simple opinión, tal como aquí la suponemos, pueda hacer el mal. Esto nace de que la palabra saber tiene un doble sentido; en uno, saber significa poseer la ciencia, y decimos que alguno sabe alguna cosa cuando posee la ciencia de esta cosa; y en otro, saber significa obrar en conformidad a la ciencia que se tiene. Y así, el intemperante puede ser muy bien el hombre que tiene la ciencia del bien, pero que no obra conforme a

esta ciencia. Desde el acto que no obra conforme a esta ciencia, no es un absurdo sostener que puede hacer el mal en el acto mismo de tener la ciencia del bien. Este hombre se encuentra en el mismo caso que los que están dormidos, los cuales podrán tener la ciencia, pero harán y experimentarán durante el sueño una multitud de cosas que repugnen a la ciencia, porque en este estado la ciencia no obra en ellos. Lo mismo sucede al intemperante; se parece al hombre dormido, y no obra ya conforme a la ciencia que posee.

Tal es la solución de la cuestión que se había suscitado sobre este punto, porque se preguntaba si en este momento el intemperante pierde la ciencia que posee o si la ciencia le falta en tal momento, las dos suposiciones parecen igualmente insostenibles.

Pero he aquí otra explicación que puede hacer esto perfectamente evidente. Ya hemos dicho en los Analíticos que el silogismo se forma de dos proposiciones, una universal, y otra comprendida en ésta, que es particular. Por ejemplo; yo sé curar a todo hombre que tiene fiebre; es así que el que tengo a la vista tiene fiebre; luego, yo sé curar a este hombre en particular. Pero puede suceder que sepa yo de ciencia universal y general lo que no sé

de ciencia particular. Puede incurrirse en un error en este último caso hasta por alguno que tenga ciencia; por ejemplo, tal persona sabe curar a todo hombre que tiene fiebre, pero, sin embargo, no sabe en particular que un hombre dado tiene fiebre. He aquí cómo, en igual forma, el intemperante puede cometer una falta, por aunque tenga la ciencia de aquello que él practica, porque puede suceder muy bien que el intemperante tenga esta ciencia general de que tales cosas son malas y dañosas, sin que por eso sepa claramente que tales cosas en particular son malas y dañosas para él. Y así se engañará, a pesar de tener la ciencia, porque posee la ciencia general y no la ciencia particular. No es, pues, absurdo sostener que el intemperante hará el mal, aun teniendo la ciencia de lo que hace. Lo mismo sucede, poco más o menos, en el caso de embriaguez. Los ebrios, cuando su embriaguez les ha abandonado, vuelven a ser lo que eran antes; la razón y la ciencia no han desaparecido de ellos, sino que han sido dominadas y vencidas por la embriaguez, y, libres de ella, vuelven a su estado ordinario. Lo mismo sucede al intemperante; la pasión que le domina impone silencio a la razón, pero cuando la pasión cesa, como cesa la embriaguez, el intemperante vuelve a lo que era antes de ceder ante ella.

Pasemos ahora a otro razonamiento bastante embarazoso, con el cual se quiere demostrar que algunas veces la intemperancia puede ser digna de alabanza, y la templanza digna de reprensión. Este segundo razonamiento no vale más que el primero. El templado, lo mismo que el intemperante, no es aquel a quien engaña su razón; es el hombre que tiene la razón recta y sana, y que juzga mediante ella lo que es malo y lo que es bueno; pero que se hace intemperante cuando desobedece a esta razón, y templado cuando se somete a ella sin dejarse llevar de las pasiones que siente. De un hombre que tiene por cosa horrible golpear a su padre, pero que se abstiene de hacerlo cuando casualmente le acomete este deseo abominable, no puede decirse que sepa dominarse y que por este motivo se le deba llamar templado. Pero, si en todos los casos de este género que pueden proponerse, no hay templanza ni intemperancia, la intemperancia no puede ser digna de alabanza, ni la templanza digna de reprensión, como se pretendía. Hay intemperancias que sólo son productos de enfermedades, y hay otras que son naturales; por ejemplo, es un efecto de enfermedad el no poder dejar de arrancarse los cabellos y roerlos. Cuando se domina este extraño capricho, no por esto es uno digno de ala-

banza, ni tampoco reprensible por no poder dominarlo; o, cuando menos, la victoria o la derrota son de muy poca importancia en este caso. De otra parte, hay arrebatos que son naturales. Por ejemplo, compareciendo ante el tribunal un hijo por haber golpeado a su padre, se defendió diciendo a los jueces: " También él golpeó a su padre", y fue absuelto porque creyeron los jueces que éste era un delito natural, que estaba en la sangre; lo cual no impide que si alguno ha sido, en un caso dado, bastante dueño de sí mismo para no golpear a su padre, no merezca absolutamente la alabanza por haberse abstenido de tan odiosa acción.

Pero no son la templanza y la intemperancia, consideradas en estas condiciones excepcionales, de las que tratamos aquí puesto que sólo son objetos de nuestro estudio de las especies de templanza y de intemperancia que nos hacen absolutamente dignos de alabanza o de reprensión. Entre los bienes unos son exteriores a nosotros, como la riqueza, el poder, los honores, los amigos o la gloria. Hay otros que nos son necesarios, y que son corporales, como las que se refieren al tacto y al gusto. El hombre intemperante en las cosas de esta última clase es, al parecer, el que debe llamarse, absolutamente hablando, intemperante. Las faltas que comete se

refieren únicamente al cuerpo, y a esta clase de exceso es al que limitamos la intemperancia que nos proponemos estudiar. Se preguntaba un poco más arriba a qué se aplica especialmente la intemperancia. Respondo que, hablando con propiedad, no puede llamarse intemperante al que lo es en punto a honores, porque se alaba generalmente al que tiene esta clase de intemperancia, y se le llama ambicioso. Cuando hablamos de un hombre que es intemperante en esta clase de cosas, añadimos ordinariamente al epíteto de intemperante el nombre de la cosa misma; ya sí decimos que es intemperante en punto a honores, en punto a gloria, en punto a cólera. Pero cuando queremos designar al intemperante de una manera absoluta, no tenemos necesidad de añadir la indicación de las cosas en que lo es, porque se ve cuáles son las cosas en que es intemperante, sin que haya de añadirse la designación especial. El intemperante, absolutamente hablando, lo es con relación a los placeres y a los sufrimientos del cuerpo.

He aquí otra prueba de que esto es a lo que realmente se aplica la intemperancia. Puesto que se concede que el intemperante es reprensible, los objetos de su intemperancia deben ser también el poder, las riquezas y todas las cosas análogas,

respecto de las que cabe el nombre de intemperancia, no son reprensibles por sí mismas. Por lo contrario, los placeres del cuerpo lo son, y al que se entrega con exceso a ellos se llama con razón y justo motivo intemperante.

Pero como de todas las intemperancias, fuera de la de los placeres del cuerpo, es la de la cólera la más reprensible, puede preguntarse si ésta es más reprensible que la de los placeres. La intemperancia de la cólera es absolutamente semejante al apuro que muestran los esclavos por servir con un excesivo celo a su señor. Apenas éste les dice: «Dame...», cuando llevados de su celo, entregan antes de haber oído lo que deben entregar; y muchas veces se engañan en la cosa que llevan a su señor, y, en lugar del libro que éste pedía, le llevan un estilo para escribir. El intemperante, en punto a cólera, está en el mismo caso que estos esclavos. Apenas oye la primera frase que cree ofensiva, cuando su corazón se llena de un deseo desenfrenado de venganza, y ya no puede escuchar ni una sola palabra para poder saber si obra bien o mal al irritarse o, por lo menos, si se irrita más de lo que debiera. Esta tendencia a la cólera, que puede llamarse intemperancia de cólera, no me parece muy reprensible. Pero la intemperancia que abusa del

placer lo es, a mi parecer, mucho más. Esté segundo arrebato difiere del otro en que la razón interviene en él para impedir que se obre, y el intemperante que se deja dominar por el placer obra contra la razón que le habla. Y así, esta intemperancia merece más reprensión que la intemperancia de la cólera, porque está en un verdadero sufrimiento, en tanto que no puede uno encolerizarse sin sufrir; mientras que, por lo contrario, la intemperancia que procede del deseo o de la pasión siempre va acompañada de placer. Esto es lo que la hace más reprensible, porque la intemperancia que acompaña al placer parece una especie de insolencia y de desafío a la razón.

¿La templanza y la paciencia son una sola y misma virtud? La templanza se refiere a los placeres, y es hombre templado el que sabe dominar sus peligrosos atractivos; la paciencia por lo contrario, sólo se refiere al dolor, y el que soporta y sufre los males con resignación es paciente y firme. En igual forma, la intemperancia y la molicie no son la misma cosa. Hay molicie y es flojo un hombre cuando no sabe soportar las fatigas, no todas indistintamente, sino las que otro hombre en las mismas circunstancias se creería en la necesidad de soportar. El intemperante es el que no puede soportar los alicien-

tes del placer y se deja ablandar y arrastrar por ellos.

Puede distinguirse aún el intemperante del que se llama incontinente. ¿El incontinente es intemperante? ¿Y el intemperante debe confundirse con el incontinente? El incontinente es el que cree que lo que hace es excelente y le es muy útil, y que no tiene en sí mismo una razón que sea capaz de oponerse a los placeres que le seducen y le ciegan. El intemperante, por lo contrario, siente en sí la razón que se opone a sus extravíos en aquellas cosas a que le arrastra su funesta pasión. De estos dos, ¿cuál es el que más fácilmente puede curar, el intemperante o el incontinente? Lo que parecería probar que el intemperante es menos fácil de corregir y que el incontinente es más curable, es que éste, si tuviese en sí la razón que le hiciera conocer que obraba mal, no lo haría, mientras que el intemperante posee la razón que se lo advierte y, sin embargo, obra; por consiguiente, parece absolutamente incorregible. Desde otro punto de vista, ¿cuál es el más malo de los dos, el que nada bueno tiene absolutamente en sí, o el que une buenas cualidades a los vicios que señalamos? ¿No es evidente que sea el incontinente, puesto que la facultad más preciosa que tiene en sí se encuentra profundamen-

te viciada? El intemperante posee un bien admirable, que es la razón sana y recta, mientras que el incontinente no la tiene. La razón, por lo demás, puede decirse que es el principio de los vicios del uno y del otro. En el intemperante, el principio, que es la cosa verdaderamente capital, es todo lo que debe ser y está en excelente estado; pero en el incontinente este principio está alterado; y en este sentido, el incontinente está por bajo del intemperante.

Con estos vicios sucede lo que con aquel a que hemos dado nombre de brutalidad, el cual es preciso considerar, no en el bruto mismo, sino en el hombre. ¿Por qué este nombre de brutalidad está reservado a la última degradación del vicio? ¿Y por qué no se le puede estudiar en el bruto? Por la razón única de que el mal principio no está en el animal, puesto que sólo la razón es el principio. ¿Quién ha hecho más mal al mundo, un león o un Dionisio, un Falaris, un Clearco o cualquier otro malvado? ¿No es claro que fueron estos monstruos? El principio malo, que esta en el ser, es de la mayor importancia para el mal que aquél hace, pero en el animal no hay un principio de esta clase. En el incontinente, por tanto, el principio es el malo, y en el momento mismo en que comete actos culpables,

la razón, de acuerdo con su pasión, le dice que es preciso hacer lo que hace. Esto prueba que el principio que está en él no es sano, y en este concepto el intemperante podría aparecer por encima del disoluto.

Por lo demás, pueden distinguirse don especies de intemperancia.

La una, que arrastra desde el primer momento, si que preceda premeditación, y que es instantánea; por ejemplo, cuando vemos una mujer hermosa y en el acto advertimos una impresión, como resultado de la cual surge en nosotros el deseo instintivo de cometer ciertos actos que quizá no deberían cometerse. La otra especie de intemperancia no es, en cierta manera, más que una debilidad, porque va acompañada de la razón que nos impide obrar. La primera especie no deberá considerársela muy digna de reprensión, porque puede producirse también en corazones virtuosos, es decir, en hombres ardientes y bien organizados. Pero la otra sólo se produce en los temperamentos fríos y melancólicos, y éstos son reprensibles. Añadamos que siempre se puede, si atendemos a la razón, llegar a no sentir nada en este caso, diciéndose a sí mismo que, si aparece una mujer hermosa, es pre-

ciso contenerse en su presencia. Si se sabe prevenir así todo peligro mediante la razón, el intemperante, arrastrado, quizá, por una impresión imprevista, no experimentará ni hará nada que sea vergonzoso. Pero cuando, a pesar de lo que aconseja la razón, enseñándonos que es preciso abstenerse de estos hechos, se deja uno ablandar y arrastrar por el placer, se hace el hombre mucho más culpable. El hombre virtuoso jamás se hará intemperante de esta manera, y la razón misma, adelantándose, no tendrá necesidad de curarle. La razón sola es su guía soberana; pero el intemperante no obedece a la razón, sino que, entregándose por entero al placer se deja ablandar y hasta enervar por ella.

Más arriba preguntamos si el prudente es templado; cuestión que podemos resolver ahora. Sí, el prudente es templado igualmente, porque el hombre templado no es sólo hombre que sabe con su razón domar las pasiones que siente, sino que es también el que sin experimentar estas pasiones, es capaz de vencerlas, si llegan a nacer en él. El prudente es el que no tiene malas pasiones y que posee, además, la recta razón para dominarlas. El templado es el que siente malas pasiones y sabe aplicar a ellas su recta razón; por consiguiente, el templado viene después del prudente, y es prudente

también. El prudente es el que no siente nada; templado es el que siente y que domina, o puede dominar, en caso necesario, lo que experimenta. Nada de esto pasa con el prudente, y no deberá confundirse absolutamente el intemperante con él.

Otra cuestión: ¿El intemperante es incontinente? ¿El incontinente es intemperante? ¿O bien, lo uno no es consecuencia de lo otro? El intemperante, como ya hemos dicho, es aquel cuya razón combate las pasiones; pero el incontinente no está en este caso, porque es el que, al hacer el mal, tiene la aquiescencia de su razón. Y así, el incontinente no es como el intemperante, ni el intemperante como el incontinente. Hasta puede decirse que el incontinente está por bajo del intemperante, porque los vicios de naturaleza son más difíciles de curar que los que preceden del hábito, porque toda la fuerza del hábito se reduce a que las cosas en nosotros se conviertan en una segunda naturaleza. Y así, el incontinente es el que, por su propia naturaleza y por ser tal como es, se encuentra capaz de ser vicioso, y éste es el origen único de que se forme en él una razón mala y perversa. Pero el intemperante no es así, pues no porque él sea por naturaleza malo, su razón lo ha de ser también, porque sería ésta necesariamente mala si fuese él mismo,

por naturaleza, lo que es el hombre vicioso. En una palabra, el intemperante es vicioso por hábito, y el incontinente lo es por naturaleza. El incontinente es más difícil de curar, porque un hábito puede ser substituido por otro hábito, mientras que nada puede suplantar a la naturaleza.

Pasemos ahora a la última cuestión. Puesto que el intemperante es tal que sabe lo que hace y no le engaña su razón, y como, por otra parte, el hombre prudente examina cada cosa con la recta razón, podemos preguntar: ¿el hombre prudente puede ser o no intemperante? Es posible esta duda en ciertas teorías, pero si nos atenemos a lo que precede, podremos concluir que el hombre prudente no es intemperante. Conforme a lo que hemos dicho, el hombre prudente no es sólo el que está dotado de una razón sana y recta, sino que, principalmente, sabe practicar y realizar lo que parece mejor a su razón ilustrada. Luego, si el hombre prudente hace las mejores cosas, evidentemente no puede ser intemperante. Pero el hombre hábil puede serlo, porque en lo que precede hemos separado la prudencia de la habilidad, cosas que encontramos muy diferentes. Se aplican ambas a los mismos objetos, pero la una sabe obrar y la otra no obra. Así, pues, el hombre hábil puede muy bien ser intemperante;

porque puede no obrar en las mismas cosas en que es hábil; pero el hombre prudente jamás será intemperante.

Capítulo noveno
Del placer

Para completar todas las teorías precedentes, debemos tratar del placer, puesto que se trata de la felicidad, y todo el mundo está acorde en creer que la felicidad es el placer, y en que consiste en vivir de una manera agradable o, por lo menos, que sin el placer no hay felicidad posible. Los mismos que hacen la guerra al placer y que no quieren contarlo entre los bienes reconocen cuando menos, que la felicidad consiste en no tener pena, y no tener pena es estar a punto de tener placer. Es preciso, pues estudiar el placer, no sólo porque los demás filósofos creen que deben ocuparse de él, sino también porque, en cierta manera, es una felicidad que lo hagamos. En efecto, tratamos de la felicidad, que hemos definido diciendo que es el acto de la virtud

en una vida perfecta; pero la virtud se refiere esencialmente al placer y al dolor, y, por consiguiente, es imprescindible hablar del placer, puesto que sin placer no hay felicidad.

Recordemos, ante todo, los argumentos de los que no quieren considerar el placer como un bien, ni elevarlo a este rango. Dicen, en primer lugar, que el placer es una generación, es decir, un hecho que deviene sin cesar, sin ser nunca; que una generación es siempre una cosa incompleta, y que al verdadero bien no debe rebajársele nunca al rango de cosa incompleta. En segundo lugar añaden que hay placeres malos y que el bien jamás puede estar en el mal. Además, observan que el placer está en todos los seres indistintamente, en el malo como en el bueno, en la bestia feroz como el animal doméstico, y que el bien no puede nunca tener que ver con los seres malos, ni es posible que sea común a tantas criaturas diferentes. Dicen también que el placer no es el fin supremo del hombre, y que el bien, por lo contrario, es este fin supremo. Por último, sostienen que el placer impide muchas veces cumplir con el deber y hacer el bien, y que lo que impide cumplir con el deber no puede ser el bien. Por último, sostienen que el placer impide muchas veces cumplir con el deber y hacer el bien,

y que lo que impide cumplir con el deber no cumplir con el deber y hacer el bien, y que lo que impide cumplir con el deber no puede ser el bien. Es preciso refutar, ante todo, la primera objeción que convierte el placer en una simple generación, y tratar de rechazar tal razonamiento haciendo ver que no es exactamente verdadero. En primer lugar, no todo placer es una generación. El placer que nace de la ciencia y de la contemplación intelectual no es una generación, como no lo es el que procede de los sentidos del oído y del olfato, porque en estos casos no nos viene el placer de satisfacer una necesidad, como sucede en otros muchos, por ejemplo, en los placeres de comer y beber, que pueden proceder, a la vez de la necesidad y del exceso, puesto que podemos gustar de ellos, ya satisfaciendo una necesidad, ya compensando un exceso anterior. En estas condiciones, confieso que el placer parece ser una especie de generación. Mas la necesidad es un dolor y el exceso también; luego, hay dolor allí donde hay generación de placer; pero, para gozar del placer de ver, oír y gustar, no hay necesidad de que haya habido un dolor anterior, porque puede uno complacerse en ver una cosa y disfrutar de un olor sin haber experimentado antes un dolor. La misma observación puede hacerse respecto al pensamien-

to que contempla las cosas, puesto que se puede tener placer en la reflexión, sin haber tenido antes un dolor que preceda y provoque este placer; y, por tanto, hay cierta especie de placer que no es una generación. Luego, sí, como pretendían los filósofos que hemos citado, el placer no es un bien porque es una generación, y si hay un placer que no es una generación, este placer podrá ser un bien.

Pero voy más adelante, y sostengo que, en general, no hay un solo placer que sea una generación. Los mismos placeres de comer y beber, a que se aludía antes, no son verdaderas generaciones, y los que creen que lo son están en un completo error, porque los filósofos partidarios de esta opinión creen que basta que el placer sea una consecuencia de la ingestión de los alimentos para que sea esto una generación verdadera, pero esto no es exacto. Hay en el alma cierta parte que nos hace experimentar placer cuando tomamos las cosas de que advertimos necesidad. Esta parte del alma obra entonces y se pone en movimiento, y este movimiento y este acto constituyen el placer que experimentamos. Pues bien, porque esta parte de nuestra alma obra en el instante mismo en que se toman las cosas destinadas a satisfacer la necesidad, y simplemente porque obra, los filósofos a quienes refu-

tamos han concluido de aquí que el placer es una generación, sin tener en cuenta que los alimentos que se toman son perfectamente visibles, mientras que la parte del alma que procura el placer no lo es. Es absolutamente como si se creyese que el hombre es un cuerpo, mediante a que su cuerpo es material y sensible, y que su alma no lo es; y sin embargo el hombre es también un alma.

Hay en el alma una parte especial que nos hace experimentar placer, y que obra al mismo tiempo que tomamos las cosas que son propias para satisfacer nuestra necesidad; por consiguiente, se debe concluir de aquí que ningún placer es una generación. Pero se insiste aun y se dice: " El placer es un retroceso de la sensibilidad del ser a su propia naturaleza, porque hay placer para los seres cuando no están desviados de su estado natural, y, para un ser, satisfacer alguna necesidad de su naturaleza es volver a dicho estado". Pero, como acabamos de decir, se puede experimentar placer sin sentir necesidad. La necesidad siempre es una pena, y sostenemos que se puede tener placer sin pena y antes de la pena; de suerte que el placer, en nuestra opinión, no consiste, como se pretende, en aplicar una necesidad o cambiar una necesidad en satisfacción, porque no hay rastro de necesidad en

los placeres que hemos citado más arriba. En resumen, si el placer no pudiera ser un bien únicamente porque ha de ser una generación, como ningún placer tiene semejante carácter, se puede afirmar que el placer es un bien.

Pero, en seguida, se dice que no todo placer es un bien indistintamente. He aquí cómo se puede explicar esto. Hemos sentado que el bien puede mostrarse en todas las categorías, en la de sustancia, en la de relación, en la de cantidad, en la de tiempo y en todas en general. Esto es de toda evidencia, puesto que el placer acompaña siempre a los actos del bien, cualesquiera que ellos sean. Estando el bien en, todas las categorías, es necesario que el placer sea un bien, y como los bienes y el placer están en las categorías, y el placer va ligado a los bienes, se sigue que todo placer es bueno. Pero una consecuencia no menos evidente que de esto se puede sacar es que los placeres son de diferentes especies, puesto que las categorías que encierran el placer son diferentes entre sí. No sucede con los placeres lo que con las ciencias; la gramática, por ejemplo, o cualquiera otra. Si Lampro posee la gramática, será gramático a causa de este mismo conocimiento de la gramática, como lo será absolutamente cualquier otro que la posea, puesto

que no hay dos gramáticas diferentes, una para Lampro y otra para Ileo. Pero no sucede lo mismo con el placer, y así el placer que procede de la embriaguez y el que nace del amor no son idénticos, y he aquí por qué los placeres son de muchas especies diferentes.

Por otra parte, del hecho de que hay placeres malos, los filósofos de que hablamos deducen que el placer no es un bien. Pero esta condición y esta observación no tocan especialmente al placer, porque lo mismo se aplican a la naturaleza entera y a la ciencia. La naturaleza, a veces, también se nos muestra mala, como se ve en los insectos, la langosta y tantos animales inferiores; y, sin embargo, esto no basta para que se diga que la naturaleza es una cosa mala. Lo mismo sucede respecto a las ciencias, pues también las hay de escasa elevación; por ejemplo, todas las mecánicas, y, sin embargo no por esto la ciencia es mala. Todo lo contrario, la ciencia y la naturaleza son, generalmente, buenas, porque así como el mérito de un estatuario no debe graduarse por las obras que ha ejecutado mal, sino por las que ha hecho de una manera acabada y perfecta, en igual forma, ni la ciencia, ni la naturaleza, ni las cosas en general, deben apreciarse por los malos resultados que producen, sino por los

buenos. Lo mismo que ellas, el placer es bueno generalmente, si bien no se nos oculta que hay placeres malos. La naturaleza de los seres animados es muy diversa; unos la tienen buena, y otros mala; por ejemplo, la del hombre es buena y la del lobo o de cualquier animal feroz es mala. También la naturaleza del caballo, la del hombre, la del asno y la del perro son esencialmente diferentes. Pero si el placer es un retroceso de un estado contra naturaleza al estado natural para un ser cualquiera, se sigue de aquí que lo que más agradará a una naturaleza mala será también un placer malo. El hombre y el caballo no tienen los mismos placeres, como sucede con los demás seres; y si las naturalezas son diferentes, no lo son menos los placeres. El placer es un retroceso, se decía, y este retroceso vuelve al ser a su naturaleza primitiva; por consiguiente, el estado ordinario de una mala naturaleza es un estado malo, lo mismo que el estado ordinario de una naturaleza buena es un estado bueno. Pero cuando se dice que el placer no es bueno sucede lo que con aquellos hombres que, no sabiendo con certeza lo que es el néctar, creen que los dioses beben vino porque, para ellos, el vino es la bebida más agradable. Esto es efecto de la ignorancia, y los que así piensan incurren en un error semejante

al que sostienen los que dicen que todos los placeres son generaciones y que el placer no es un bien. Como no conocen más que los placeres del cuerpo, y ven que estos placeres son efectivamente generaciones, y no son buenos, infieren de aquí que el placer no es bueno de una manera general.

Pero el placer puede tener lugar ya en una naturaleza que se rehace, ya en una naturaleza acabada y completa; en una naturaleza que se rehace, por ejemplo, cuando resulta de la satisfacción de una necesidad; y en una naturaleza completa, cuando resulta de las sensaciones de la vista, del oído y otras análogas. Pero los actos de una naturaleza regular y completa son evidentemente superiores, porque los placeres, tómense en uno u otro sentido, son siempre actos, y de aquí concluyo sin vacilar que los placeres de la vista, los del oído y los de la inteligencia son los mejores, puesto que los del cuerpo no proceden sino de la satisfacción de nuestras necesidades.

Se dice también que el placer no es un bien, mediante a que lo que está en todos los seres y es común a todos no puede ser un bien. El placer, tomado en este sentido restringido, podría aplicarse con más exactitud al ambicioso y a la ambición,

porque el ambicioso es el que quiere tenerlo todo para sí solo y, en este concepto, sobrepujar a los demás hombres. Luego, si el placer es verdaderamente el bien, debe ser en esta teoría algo análogo al egoísmo del ambicioso. Pero quizá sucede todo lo contrario, y acaso el placer debe parecer un bien precisamente por lo mismo que todos los seres del mundo lo desean. En toda la naturaleza no hay un ser que deje de desear el bien, y puesto que todos desean igualmente el placer, se sigue que el placer es generalmente bueno.

Se decía también, en un sentido opuesto, que el placer no es un bien, porque la mayoría de las veces es un obstáculo. Si el placer se considera como un obstáculo, esta idea nace de qué no se le ha estudiado bien. El placer que resulta de una cosa que se ha hecho no es un obstáculo para hacer esta cosa. Pero confieso que otro placer distinto puede ser un obstáculo; por ejemplo, el placer que resulta de la embriaguez es posible que sea un obstáculo que impida obrar. Mas, desde este punto de vista, la ciencia también podrá ser un obstáculo a la ciencia, porque, si uno posee dos ciencias, no es posible que se ocupe en ambas en un solo y mismo momento. Pero ¿por qué la ciencia no ha de ser un bien, si produce el placer especial que de ella resul-

ta? ¿Será en este caso un obstáculo? ¿O bien, lejos de serlo, obligará siempre a avanzar más y más? El placer que procede de la acción misma que se hace nos excita más a obrar; por ejemplo, obligará al hombre virtuoso a ejecutar actos de virtud y los ejecutará con el mismo encanto que la primera vez. ¿No será mucho más vivo aún el placer en el momento del acto que le acompaña? Cuando se obra con placer es uno virtuoso, y se cesa de serlo si sólo se hace el bien con dolor. El dolor no se encuentra más que en las cosas que se hacen por necesidad, y si se experimenta dolor al obrar bien es porque se ejecuta bajo el imperio de la necesidad. Pero desde el momento en que se obra por necesidad, ya no hay virtud. La razón es que no es posible practicar actos de virtud sin experimentar pena o placer; no hay otro remedio. ¿Y porqué? Porque la virtud supone siempre un sentimiento una pasión cualquiera; y la pasión no puede consistir más que en la pena o en el placer, porque no puede darse entre ambos; y así, la virtud va siempre acompañada de pena o de placer. Luego si, cuando se hace el bien se hace con dolor, no es uno virtuoso; y, por consiguiente, la virtud nunca va acompañada de dolor, y sino va acompañada de dolor, lo va siempre del placer. Por tanto, lejos de que el placer

sea un obstáculo a la acción, es, por lo contrarío, una excitación a obrar, y, en general, la acción no puede producirse sin el placer, que es su consecuencia y resultado particular.

También se pretendía que nunca el conocimiento produce placer. Éste es un nuevo error, porque los operarios que preparan las comidas, las coronas de flores, perfumes, son agentes de placer. Es cierto que las ciencias no tienen ordinariamente por objeto y por fin el placer, pero obran siempre con el placer y nunca sin el placer. Por consiguiente, puede decirse que la ciencia produce, asimismo, el placer. También se objeta que el placer no es el bien supremo; pero si se diera ensanche a este razonamiento, se llegarían a suprimir una tras otra todas las demás virtudes. Así porque el valor no sea el bien supremo, ¿podrá decirse que el valor no es un bien? ¿No es esto absurdo? La misma respuesta puede darse respecto de todas las demás virtudes, y, por consiguiente, el placer no deja de ser un bien porque no sea el bien supremo.

Pasando a otro asunto, podría suscitarse sobre las virtudes la cuestión siguiente. La razón domina algunas veces las pasiones, como ya hemos dicho con relación a la templanza; otras, la embria-

guez y las pasiones son las que dominan a la razón, como en el caso de la intemperancia que no sabe contenerse. Si pues que la parte irracional del alma, atacada por el vicio, puede sobrepujar a la razón, la cual permanece, por otra parte, en buen estado, y éste es el caso del intemperante, se puede preguntar si a su vez la razón, cuando llega a viciarse, puede dominar las pasiones que hayan alcanzado todo su desenvolvimiento regular y que tengan su virtud propia y especial. Si se admite como posible este trastorno de las cosas, resultará que se puede hacer de la virtud un uso detestable. Si sólo se tiene una razón mala y viciosa, desde el momento en que se use de la virtud, se usará mal de ella. Pero esto, a mi juicio, es un absurdo insostenible. Muy fácil nos será responder a esta cuestión y resolverla conforme a los principios que quedan expuesto más arriba sobre la virtud. Hemos dicho que la verdadera condición de la virtud consiste en que la razón bien organizada esté de acuerdo con las pasiones que conservan su virtud especial, y, recíprocamente, en que las pasiones estén de acuerdo con la razón. En esta feliz disposición la razón y las pasiones estarán en completa armonía; la razón mandará siempre lo mejor que puede hacerse, y las pasiones regularmente organizadas estarán siempre dispuestas a

ejecutar, sin la menor dificultad, lo que la razón les ordena. Si la razón es viciosa y está mal dispuesta, y las pasiones, por su parte, son lo que deben ser, no habrá virtud, porque faltará la razón, y la verdadera virtud se compone de estos dos elementos. Por consiguiente, no será posible usar mal de la virtud, como se pretendía. Absolutamente hablando, no es la razón, como algunos filósofos pretenden, el principio y la guía de la virtud; lo son más bien las pasiones. Es preciso que la naturaleza ponga, ante todo, en nosotros una especie de fuerza irracional que nos arrastre hacia el bien, que es lo que sucede con las pasiones; después viene la razón, que da en último lugar su opinión y que juzga las cosas. Puede observarse esto mismo en los niños y en los seres que están privados de razón. Se observa en ellos arranques instintivos de las pasiones hacia el bien, sin ninguna intervención de la razón; más tarde la razón viene, y, dando su voto de aprobación en el sentido señalado por las pasiones, arrastra al ser a ejecutar definitivamente el bien. Pero si se parte de la razón como principio para ir al bien, sucede que las pasiones, que están las más veces en desacuerdo con ella, no la siguen, y hasta son contrarias a aquélla. De aquí concluyo que la pasión regu-

lar y bien organizada es el principio que nos conduce a la virtud más bien que la razón.

Capítulo décimo
De la fortuna

Parece natural, después de todo lo que precede, hablar también de la fortuna, puesto que tratamos de la felicidad. Se cree muy generalmente que la vida dichosa es la vida afortunada, o, poco menos, que no hay vida dichosa sin fortuna. Quizá tengan razón los qué así piensan, porque sin los bienes exteriores, de que la fortuna dispone soberanamente, no es posible ser completamente dichoso. Y así será muy bueno hablar de la fortuna y explicar de una manera general qué es el hombre afortunado, bajo qué condiciones lo es, y qué bienes se requieren para serlo.

Se advierte en el primer momento cierto embarazo al abordar materia tan delicada. En efecto, no puede decirse que la fortuna se parezca a la

naturaleza, porque ésta hace de la misma manera las cosas que produce siempre o por lo menos, en los más de los casos. Por lo contrario, la fortuna jamás hace las cosas de la misma manera, sino que las hace sin ningún orden y como mejor cuadra. He aquí por qué se dice que en las cosas de esta clase es en las que tiene lugar el azar o la fortuna. La fortuna no puede confundirse con la inteligencia, ni con la recta razón, porque en éstas reina la regularidad no menos que en la naturaleza; las cosas en ellas son eternamente las mismas, mientras que la fortuna y el azar no tienen aquí cabida. Y así, donde reinan más la razón y la inteligencia, allí es donde hay menos azar; y donde aparece más azar, hay menos inteligencia. Pero ¿la buena fortuna es resultado de la benevolencia o cuidado de los dioses, o es ésta una idea falsa? Dios es a nuestros ojos el dispensador soberano que reparte los bienes y los males según se merecen; pero la fortuna y todas las cosas que proceden de la fortuna sólo el azar las reparte; luego, si atribuimos a Dios este desorden, le supondremos un mal juez o, por lo menos, un juez muy poco equitativo, papel que no corresponde a la majestad divina.

Pero, fuera de las cosas que acabamos de indicar, no se sabe dónde colocar la fortuna; y, por

consiguiente, debe ser, evidentemente, alguna de estas cosas. La inteligencia, la razón y la ciencia son, a mi juicio, absolutamente extrañas a aquélla. Por otra parte, no es posible que el cuidado y el favor de Dios sean el origen de la prosperidad y de la fortuna, puesto que muchas veces la obtienen también los malos, y no es probable que Dios se ocupe, de los malos con tanta solicitud. Queda sola la naturaleza, qué debe ser, a nuestro parecer, el origen más probable y más sencillo de la fortuna. La prosperidad y la fortuna consisten en cosas que no dependen de nosotros, de las que no somos dueños, y las cuales, no podemos hacer a nuestra voluntad. Jamás se dirá del hombre justo, que como justo ha sido favorecido por la fortuna, como no se dice tampoco del valiente ni del que es virtuoso en cualquier concepto, porque éstas son cosas que depende de nosotros el tenerlas o no tenerlas. Pero hay cosas a que podemos aplicar con más propiedad la palabra buena fortuna; y así decimos del hombre que tiene un nacimiento ilustre, y, en general, del que obtiene bienes que no dependen de él, que le ha favorecido, la fortuna.

Sin embargo, no es éste tampoco el caso en que puede decirse con propiedad que hay favor de la fortuna. Las palabras afortunado y dichoso pue-

den tomarse en muchos sentidos; por ejemplo, el que ha llegado a ejecutar un hecho bueno, haciendo todo lo contrario de lo que quería, puede pasar por un hombre dichoso, por un hombre favorecido por la fortuna. También puede llamarse dichoso al que, debiendo esperar con razón un daño de lo que hace, le ha resultado, sin embargo, un provecho. Así que debe entenderse que hay favor de la fortuna cuando se obtiene un bien con el que no se podía razonablemente contar, o que no se experimenta un mal que se debía razonablemente sufrir. Por lo demás, estas palabras, favor de la fortuna, deberán aplicarse más especialmente a la adquisición de un bien, porque obtener un bien es una felicidad en sí misma, mientras que no experimentar un mal sólo es una felicidad indirecta y accidental.

Así, pues, la prosperidad, la fortuna, es en cierta manera una naturaleza privada de razón. El hombre favorecido por la fortuna es el que, sin una razón suficientemente ilustrada, va en busca de los bienes y los encuentra. Su triunfo sólo puede atribuirse a la naturaleza, puesto que la naturaleza es la que ha colocado en nuestra alma esta fuerza ciega que nos lleva, sin la intervención de la razón, hacia todo lo que nos debe producir bien. Si se pregunta a un hombre afortunado: " ¿Por qué tuvisteis

por conveniente hacer lo que habéis hecho?", os responderá: " no lo sé, pero me ha convenido hacerlo". Esto es lo mismo que sucede a los que están poseídos de entusiasmo, los cuales, animados por el sentimiento que los domina y sin guiarse por la razón, se ven arrastrados a hacer lo que hacen.

Por lo demás, a la fortuna no podemos darle un nombre propio especial, por más que muchas veces le demos el de causa. Pero causa es una cosa distinta que el nombre que se la da. En efecto, la causa y aquello de que es causa son cosas muy distintas, y se puede también llamar a la fortuna una causa independientemente de esta fuerza completamente instintiva que nos hace adquirir los bienes que deseamos; por ejemplo, la causa es la que hace que no se sufra un mal en un caso determinado o que se reciba un bien en otro en que no debía esperarse. Y así, la fortuna, la prosperidad, comprendida de esta manera, es diferente de la otra en cuanto parece resultar sólo de una inversión de las cosas y que ella es una felicidad indirecta Y accidental. Pero si aun se quiere llamar a esto un favor de la fortuna, no se puede negar, sin embargo, que hay un elemento más especial de felicidad en esta otra fortuna, en la que el individuo lleva en sí mismo

el principio de fuerza que le hace adquirir los bienes que él desea.

En resumen, corno no hay felicidad sin los bienes exteriores, y estos bienes sólo proceden del favor de la fortuna, como acabamos de decir, es preciso reconocer que la fortuna contribuye por su parte a la felicidad. He aquí lo que teníamos que decir de la fortuna y de la prosperidad.

Capítulo undécimo
Resumen de las teorías particulares sobre cada una de las virtudes especiales

Después de haber hecho el análisis de cada virtud en particular, sólo nos resta resumir todos estos pormenores para presentar el retrato de la virtud en su conjunto y en su generalidad. No desaprobamos la expresión, compuesta de dos palabras en la lengua griega, mediante la que se designa el carácter de hombre completamente virtuoso: la honestidad unida a la bondad, a la belleza moral,

porque se dice de un hombre que es honesto y bueno, para, expresar que es de una virtud completa. Por lo demás, esta expresión general, honesta y buena, puede aplicarse a la virtud en todos sus matices, a la justicia, al valor, a la prudencia; en una palabra a todas las virtudes sin excepción. Pero dividiendo la palabra en los dos elementos de que está formada, diremos que hay cosas que son especialmente honestas, y otras que son especialmente buenas y bellas. Entre las cosas buenas, hay unas, que lo son de una manera absoluta, y otras que no lo son absolutamente. Las cosas honestas y bellas son, por ejemplo, las virtudes y todos los actos que la virtud inspira. Las cosas buenas, los bienes, son el poder, la riqueza, la gloria, los honores y las demás análogas. El hombre honesto y bueno es aquel que aspira a la adquisición de los bienes absolutos, y para quien las cosas absolutamente bellas son las bellas cosas que trata de ejecutar. Este es el hombre honesto y bueno; ésta es la belleza moral. Pero el hombre para quien los bienes absolutos no son bienes, no es honesto y bueno, en la misma forma que no está sano el hombre para quien las cosas sanas, absolutamente hablando, no son sanas. Si la fortuna y el poder, al caer en manos de un hombre, le sol dañosos, no

debe desearlos, porque sólo debe desear los bienes que no pueden perjudicarle. Pero el hombre que está organizado de tal manera que hace bien en privarse de la posesión de algunos de estos bienes no es lo que llamamos honesto y bueno. Verdaderamente honesto y bueno sólo es aquel para quien todos los verdaderos bienes subsisten siéndolo, y que no se deja corromper por ellos, como los hombres se dejan corromper, las más de las veces, por la riqueza y el poder.

Capítulo duodécimo
Nuevo examen de algunas de las teorías anteriormente expuestas

Ya hemos visto más arriba lo que es obrar conforme a las virtudes, pero esta teoría no ha sido suficientemente desenvuelta. En efecto, hemos dicho lo que es conducirse según la recta razón, pero no sabiendo exactamente lo que debe entenderse por esto, es posible que se pregunte qué

significa conformarse con la recta tazón, y en qué consiste la recta razón que se recomienda.

Obrar según la recta razón es obrar de manera que la parte irracional del alma no impida a la parte racional realizar el acto que es propio de ella; entonces la acción que se ejecuta es conforme a la recta razón. Nosotros tenemos en el alma una parte que es menos buena y otra parte que es mejor. Ahora bien; la peor siempre está hecha en consideración a la mejor, como en la asociación del alma y del cuerpo, el cuerpo está hecho para el alma, y decimos que el cuerpo está en buen estado cuando no es un obstáculo para el alma, sino que por el contrario contribuye y concurre a la realización del acto que de ella es propio; porque lo peor, repito, está hecho en vista de lo mejor y está destinado a obrar de concierto con él. Así, pues, cuando las pasiones no impiden a la inteligencia realizar su función especial, las cosas se hacen entonces según la recta razón. «Sí, sin duda, eso es cierto, podrá decirse». Pero ¿cómo deben ser las pasiones para, que no sirvan de obstáculo al alma? ¿Y en qué momento se encuentran dispuestas de esta manera? He aquí lo que no sabemos". Confieso que este punto no es fácil de resolver; pero tampoco el médico llega a tanto. Cuando receta una tisana a un

enfermo que tiene fiebre, y un discípulo le dice: " ¿Cómo conoceré yo que un enfermo tiene fiebre? Cuando veáis que está pálido. - ¿Y cómo veré que está pálido?" Comprendiendo, el médico, entonces, que no puede llevar más allá sus contestaciones, le responderá: " Si carecéis del sentimiento y de la percepción de estas cosas, no tengo nada que decir". El mismo diálogo, exactamente, puede aplicarse en una multitud de circunstancias semejantes, y absolutamente del mismo modo es como se puede adquirir el conocimiento de las pasiones; es preciso que cada uno contribuya, por su parte, a observarlas sintiéndolas. Otra cuestión se puede suscitar aún, y preguntar: " Pero, aun cuando yo supiera esto, ¿sería por eso dichoso?" Así se cree, generalmente, pero es un error. No hay ciencia alguna que dé al que la posee el uso y la práctica actual y efectiva de su objeto particular, sino que sólo le da la facultad de servirse de ella. Así, con aplicación a lo que se trata, la ciencia de estas cosas no da el uso de ellas, puesto que la felicidad, como ya hemos dicho, es un acto, y la ciencia sólo da la simple facultad; y la felicidad no consiste en conocer de qué elementos se compone, sino que consiste sólo en servirse de estos elementos.

El objeto de este tratado no es enseñar el uso y la práctica de estas cosas, y repito que ni ésta ni las demás ciencias dan el uso directo de las cosas; dan, tan sólo, la facultad de usar de ellas.

Capítulo décimo tercero
De la amistad

Además de todas las teorías precedentes, y para completarlas es indispensable hablar de la amistad, diciendo lo que es, en qué consiste y a qué se aplica. Viendo como vemos que es cosa que se puede sentir durante toda la vida, que puede subsistir en todo tiempo y que es siempre un bien, es preciso considerarla como una cosa ajena a la felicidad.

Será, quizá, lo mejor que indiquemos ante todo las cuestiones que surgen y las indagaciones que pueden hacerse a propósito de la amistad. He aquí la primera cuestión: ¿la amistad existe sólo entre seres semejantes, como sucede al parecer y

como suele decirse comúnmente? «El grajo, según el proverbio, busca el grajo, su igual».

«Y lo que se asemeja, un Dios lo junta siempre».

También se cita a este propósito una respuesta de Empédocles, con motivo de una perra que iba a dormir siempre sobre el mismo ladrillo: " ¿Por qué, se preguntaba, esta perra va siempre a dormir sobre este ladrillo? Es porque esta perra tiene alguna semejanza con el color de ese ladrillo", queriendo indicar con esto que el hábito de este animal sólo procedía de la semejanza.

Otros sostienen, por lo contrario, que la amistad se forma principalmente entre seres contrarios; y así dicen que la tierra ama la lluvia, cuando el suelo está seco, y que lo contrario desea ser amigo de lo contrario. La amistad, añaden, no puede tener lugar entre semejantes porque lo semejante, evidentemente, no tiene necesidad de su semejante; y como éste se hacen otros razonamientos análogos, que paso en silencio.

He aquí otra cuestión: ¿es difícil o fácil que dos se hagan amigos? Los aduladores, que tan presto se familiarizan, no son amigos; sólo tienen

apariencia de tales. Se pregunta, también, si el hombre virtuoso puede ser amigo del malo, puesto que la amistad sólo puede fundarse en una sólida confianza, que jamás inspira el hombre malo. ¿Y el malo puede ser amigo del hombre malo, o esta relación es también imposible?

Para responder a estas cuestiones es bueno precisar ante todo de qué amistad queremos hablar. Y así, a veces nos imaginamos que puede haber amistad, ya respecto de Dios, ya respecto de las cosas inanimadas; lo cual es un error. En nuestra opinión, sólo cabe verdadera amistad donde hay reciprocidad de afectos. Pero la amistad, el amor a Dios, no admite reciprocidad, y la amistad imposible. ¿No sería el colmo del absurdo decir que se ama a Júpiter? Tampoco puede haber reciprocidad de amistad con las cosas inanimadas, y si se dice que se aman ciertas cosas inanimadas, se ama el vino, por ejemplo, o cualquiera otra cosa de este género. Por lo tanto, no es objeto de nuestro estudio la amistad o el amor de Dios, ni la amistad y el amor respecto de las cosas inanimadas; sólo estudiamos la amistad posible entre los seres animados, y no todos, sino únicamente los que pueden corresponder a la afección que se les muestra. Si se quisiera llevar más adelante el análisis e indagar cuál es el

verdadero objeto del amor, podríamos decir, desde luego, que no es otra cosa que el bien. Es cierto que el objeto amado y el objeto que debería amarse son algunas veces muy diferentes, como lo son la cosa que se quiere y la que se debería querer. La cosa que se quiere de una manera absoluta es el bien; la que cada uno debe querer es lo es bueno para él en particular. En igual forma, la cosa que se ama es el bien, absolutamente hablando; la que se debe amar es la que es un bien para uno personalmente. Por consiguiente, amado es igualmente el objeto que se debe amar, pero el objeto que se debe amar no es siempre el objeto que se ama.

Esto es precisamente lo que motiva la cuestión sobre si el hombre de bien puede ser o no amigo del hombre malo. El bien individual está en cierta manera ligado al bien absoluto, lo mismo que el objeto que debe ser amado está ligado al objeto que se ama; y el resultado y la consecuencia del bien es lo agradable y útil. Ahora bien, la amistad existe entre los hombres de bien, cuando se tienen una mutua afección.

Se aman entre sí en cuanto pueden amarse, y pueden amarse en cuanto son buenos. Y así puede decirse que el hombre de bien no será amigo del

hombre malo. Sin embargo lo será, porque siendo lo útil y lo agradable un resultado del bien, el hombre malo, si es agradable, es amigo en tanto que agradable, y si es útil, es igualmente amigo en tanto es útil. Pero convengo en que una amistad de esta clase no descansará en los verdaderos motivos que deben obligar a amar, porque sólo el bien es digno de ser amado, y el hombre malo, haga lo que quiera, no es verdaderamente digno de ser amado. Este mismo sólo es amado en el sentido en que puede serlo, porque estas amistades, que sólo descansan en lo agradable y lo útil, están muy distantes de la amistad perfecta, es decir, de la que nos une a los hombres de bien. El hombre que sólo ama en vista de lo agradable no siente esta amistad que inspira el bien, así como tampoco el que sólo ama en vista de lo útil. Por lo tanto, es preciso decir que estas tres clases de amistad, que se refieren al bien, a lo agradable, a lo útil, si bien no son idénticas, no están tan distantes entre sí como podría creerse. Dependen todas tres, en cierta manera, de un mismo principio. Es como decimos, empleando una sola y misma palabra, de la lanceta que es medicinal, de un hombre que es medicinal y de la ciencia que es medicinal. Estas, expresiones, según se ve, no se toman en el mismo sentido; la lanceta, en

tanto que es un instrumento útil a la medicina, se llama medicinal; el hombre, en tanto que da la salud, se le puede llamar medicinal o médico; en fin, la ciencia se llama medicinal, porque es la causa y el principio de todo lo demás. En igual forma aquellas relaciones, diferentes como son, se las llama amistades: la de los buenos que se contrae bajo la influencia del bien, la que nace bajo el influjo de lo agradable, y lo mismo la que procede de lo útil. No se las llama con un mismo nombre, ni son tampoco idénticas, pero afectan casi a las mismas cosas y tienen, un mismo origen.

Si se dice: " pero el que sólo es amigo en vista de lo agradable, y no es verdaderamente amigo de su pretendido amigo, puesto que no lo es por la sola influencia del bien"; responderé: este hombre se encamina hacia la amistad propia de los hombres de lo bueno, bien, que se compone a la vez de todos estos elementos, lo agradable y lo útil; no es aún amigo según esta amistad, sino que sólo lo es según la del placer y del interés.

Otra cuestión: ¿el hombre virtuoso será o no amigo del hombre virtuoso? Se responde negativamente, porque se dice que lo semejante no tiene necesidad de su semejante. Pero este argumento

solo afecta a la amistad por interés, a la amistad que se funda en lo útil, porque los que se buscan sólo porque se necesitan están unidos por una amistad que se funda sólo en la utilidad. Pero la definición que hemos dado de la amistad por interés es muy distinta de la amistad por virtud o por placer. Los corazones que están unidos por la virtud son más amigos que todos los demás, porque tienen a la vez todos los bienes: lo bueno lo agradable y lo útil.

Pero, se decía antes, el hombre de bien, si es amigo del hombre de bien, puede serlo también del hombre malo. Sí, en tanto que el malo sea agradable, el malo es su amigo. Y se añadía: el malo puede ser también amigo del malo; sí, en tanto que encuentran utilidad en esta relación, los malos son a en sí.

Se ve, en efecto, que muchos hombres son amigos por utilidad que esto les proporciona, porque tienen el mismo interés y nada impide que un mismo interés aproxime a los hombres malos, sin dejar de ser malos. Pero la amistad sólidamente establecida, más durable y más bella que todas las demás, es la que une a los hombres virtuosos, Y es muy natural que así suceda, puesto que se aplica a la

virtud y al bien. La virtud, que engendra esta amistad, es inquebrantable, y, por consiguiente, esta noble amistad, que aquella produce, debe ser inquebrantable como ella. Lo útil, por lo contrario, jamás es lo mismo, y he aquí por qué la amistad que sé funda en lo útil nunca es estable, y se hunde con la utilidad que la ha hecho nacer. Otro tanto Podría decirse de la amistad formada por el placer. Así, pues, la amistad que une los corazones nobles es la que se forma mediante la virtud; la amistad del vulgo sólo procede del interés; y, en fin, la del placer es la amistad de los hombres groseros y despreciables.

A veces nos indigna y nos llena de asombro encontrar malos amigos. Sin embargo, no hay en esto nada que deba sublevar la razón. Cuando la amistad no tiene otro principio que el placer o la utilidad, tan pronto como estos motivos desaparecen, la amistad no debe sobrevivirlos. Muchas veces, la amistad subsiste a pesar de estas decepciones; pero el amigo se ha conducido mal, y hasta se irrita uno contra él. Su conducta, sin embargo, no es tan irracional como se supone; pues que, no estando uno ligado con él por la virtud, no debe extrañarse que haga cosas que no sean conformes a la virtud misma. La indignación que se siente no está

justificada, pues no habiendo contraído en el fondo más que una amistad de placer, no hay motivo para imaginar que debería haber una amistad de virtud. Esto es imposible, porque a la amistad de placer o de interés importa muy poco la virtud. Uno, está ligado a otro por el placer, quiere encontrar la virtud y se engaña. La virtud no sigue al placer ni al interés, mientras que ambos siguen a la virtud. Se incurre en un grave error cuando se cree que los hombres de bien son muy agradables los unos a los otros. Los malos, como dice Eurípides, gustan los unos de los otros.

«El malo siempre busca al malo». Pero, repito, la virtud no sigue al placer; es el placer, por lo contrario, el que sigue a la virtud.

¿El placer es o no un elemento necesario, además de la virtud, en la amistad de los hombres de bien? Sería un absurdo pretender que no es necesario que exista placer en tales relaciones. Si quitáis a los hombres de bien esta ventaja de complacerse y de ser agradables los unos a los otros, se verán forzados a buscar otros amigos que lo sean más, para unirse y vivir con ellos, porque en la intimidad de la vida común nada hay más esencial que el complacerse mutuamente. Sería un absurdo

creer que los buenos no son tan capaces como cualquiera otro de vivir en intimidad con los demás, y como no puede menos de haber placer en esta intimidad, debemos concluir que los hombres de bien, más que nadie, son agradables los unos a los otros.

Hemos visto que las amistades son de tres especies, y se ha suscitado la cuestión de si en cada una de ellas consiste la amistad en la igualdad o en la desigualdad. A nuestro parecer, puede consistir en una y otra a la vez. La amistad de los buenos o la amistad perfecta se produce por la semejanza; la amistad de interés descansa, por lo contrario, en la desemejanza; el pobre es amigo del rico, porque tiene necesidad de los bienes en que el rico abunda; y el malo se hace amigo del bueno por la misma razón, pues faltándole la virtud, se hace amigo del hombre en quien espera encontrarla. Y así la amistad por interés se produce en seres desemejantes, y podría aplicarse a ella el verso de Eurípides: " La tierra ama la lluvia cuando todo en ella está seco", y podría decirse que la amistad fundada en el interés se produce entre seres contrarios precisamente a causa de su misma desemejanza. Porque si se toman por ejemplo las cosas más opuestas, el agua y el fuego, puede afirmarse que

son útiles la una a la otra. El fuego perece y se extingue, si no tiene la humedad que le proporcione en cierta manera su alimento, siempre que sea en una cantidad tal que pueda absorberla. Si predomina la humedad, ésta mata al fuego, mientras que, si no excede de la cantidad conveniente, sirve para mantenerlo. Es, pues, evidente que, hasta en los seres más contrarios, la amistad puede formarse mediante la utilidad que se prestan los unos a los otros. Todas las amistades, ya nazcan de la igualdad o de la desigualdad, pueden reducirse a las tres especies ya indicadas. Pero en todas estas relaciones puede sobrevenir desacuerdo entre los amigos, si no son iguales en el afecto que se profesan, en los servicios recíprocos que se prestan, en los sacrificios que mutuamente hacen y en todas las demás relaciones análogas. Cuando uno de los dos hace las cosas con ardor y el otro con negligencia, se originan cargos y acusaciones con motivo de esta falta de cuidado y de este olvido. Sin embargo, no es en aquellas uniones, en que la amistad tiene por una y otra parte el mismo objeto, quiero decir, aquellas en que los dos amigos están ligados por interés, o por placer, o por virtud, en las que esta falta de afección de parte de uno de ellos se deja claramente ver. Si me hacéis menos bien que el que yo mismo os

hago, no dudo en creer que debo redoblar la afección hacía vos para atraeros. Pero las dimensiones son más frecuentes y más sensibles en aquella amistad en que no están ligados los amigos por el mismo motivo, porque en este caso no se aprecia muy claramente de qué lado está la razón. Por ejemplo, si uno se ha unido por placer y otro por interés, puede haber gran dificultad en discernir quién es el culpable. Aquel de los dos que da la preferencia a lo útil no cree que el placer que se le proporciona, sea equivalente a la utilidad que se prometía; y por su parte el otro, que da la preferencia al placer, no cree recibir una compensación suficiente del placer, que es lo que él busca, en los servicios que se le prestan. Y he aquí por qué en las amistades de este género se producen tales desavenencias.

En cuanto a las relaciones desiguales, los que superan por sus riquezas, o por cualquiera otra circunstancia análoga, se imaginan que no tienen obligación de amar, y que por lo contrario deben ser amados por sus amigos que son más pobres que ellos. Sin embargo, amar vale más que ser amado, porque amar es un acto de placer y un bien, mientras que, por mucho que uno sea amado, no resulta de esto ningún acto de parte del ser amado. Esto es

a la manera que vale más conocer que ser conocido; ser conocido, ser amado, lo mismo puede decirse de los seres inanimados, mientras que conocer y amar pertenece exclusivamente a los seres animados. Hacer bien vale más que no hacerle; el que ama hace el bien en el hecho mismo de amar; el que es amado, en el hecho mismo de ser amado no hace nada. En general los hombres, por una especie de ambición, quieren más ser amados que amar, porque en cierta manera es una situación más ventajosa la del que es amado. El que es amado siempre tiene superioridad sobre el otro, Vi por el placer que proporciona, ya por su riqueza, ya por su virtud, y el ambicioso lo que quiere es la superioridad. Ahora bien, los que presumen esta superioridad creen que no deben amar, y que en el hecho mismo de ser superiores, compensan con esta cualidad a los que los aman; y como éstos son inferiores a ellos, suponen que deben ser amados y no amar. Por lo contrario, el que tiene necesidad y ha menester de fortuna, o de placer, o de virtud, admira al que le lleva todas estas ventajas, y le ama por las cosas que obtiene o espera obtener de él. También puede decirse que todas estas amistades nacen de la simpatía, en el sentido de que uno se siente benévolo para con otro y se desea para él el bien. Pero la

amistad, que se forma así, no reúne siempre todas las condiciones que se requieren, y muchas veces, queriendo bien a uno, se desea sin embargo vivir con otro. ¿Son éstas, por lo demás, las afecciones y los sentimientos de la amistad ordinaria o sólo están reservadas a la amistad completa que se funda en la virtud? Todas las condiciones se encuentran reunidas en esta noble amistad. En primer lugar no se desea, vivir con otro amigo que no sea éste, puesto que lo útil, lo agradable y la virtud se encuentran reunidos en el hombre de bien. Además, queremos el bien para él, con preferencia a cualquiera otro, y deseamos vivir y vivir dichosos con él más que con ningún otro hombre.

Con motivo de lo que va dicho puede suscitarse la cuestión de si es o no posible que uno se tenga amistad a sí mismo. La dejaremos aparte por el momento, y más tarde volveremos a ella. Todo lo queremos para nosotros, y desde luego queremos vivir con nosotros mismos, lo cual puede decirse que es una necesidad de nuestra naturaleza; y no podemos desear con mayor ardor la felicidad, la vida y la buena suerte para ningún otro con preferencia a nosotros mismos. Por otra parte, simpatizamos principalmente con nuestros propios sufrimientos. El menor contratiempo, el más pequeño

accidente de esta clase, nos arranca en el momento gritos de dolor. Todos estos motivos podrían hacernos creer que es posible la amistad para con uno mismo. Por lo demás, todas estas expresiones, simpatía, benevolencia y otras de la misma clase, sólo tienen sentido si se las refiere, ya a la amistad que sentimos para con nosotros mismos, ya a la amistad perfecta, porque todos estos caracteres se encuentran igualmente en las dos. Vivir juntos, desearse una larga existencia y una existencia dichosa, son cosas que se encuentran igualmente en la una y en la otra.

Podría creerse, igualmente, que la amistad debe encontrarse donde quiera que se encuentran el derecho y la justicia, y que tantas cuantas especies haya de justicia y de derechos, otras tantas debe de haber de amistad. Y así habría una justicia y un derecho para el extranjero respecto del ciudadano que lo hospeda, para el esclavo respecto de su dueño, para el ciudadano respecto del ciudadano, para el hijo respecto del padre, para el marido de la mujer; asociaciones o amistades a que se reducen en el fondo todas las demás que pueden imaginarse. Añadamos que la más sólida de las amistades es la que contraen los huéspedes por que no puede haber entre ellos un objeto común

que provoque rivalidades como puede suceder entre los ciudadanos; pues cuando luchan unos con otros para saber quienes han de quedar encima, es imposible que permanezcan por mucho tiempo amigos.

Ahora podemos tocar la cuestión de si es o no posible que uno se tenga amistad a sí mismo. Evidentemente, como ya dijimos poco antes, la amistad se reconoce en los pormenores cuyo con conjunto la constituyen; y bien, tratándose de nosotros mismos, podemos mostrarla mejor en los más minuciosos detalles. Para nosotros mismos, principalmente, podemos querer el bien, desear una larga vida, y una vida dichosa; nos somos simpáticos sobre todo a nosotros mismos, y sobre todo queremos vivir con nosotros mismos. Por consiguiente, si la amistad se reconoce mediante todas estas señales, y si efectivamente queremos para nosotros todas estas condiciones particulares de la amistad, evidentemente debe concluirse de aquí que es posible tener amistad para sí mismo, así como hemos dicho que es posible ser injusto consigo mismo. Pero como en la injusticia hay siempre dos individuos, uno que la comete y otro que la padece, y uno mismo es siempre necesariamente uno solo, por este motivo parecía que no podía darse la injusticia

de uno para consigo mismo. La hay, sin embargo, como lo hemos hecho ver al analizar las diversas partes del alma, pues que hemos demostrado que la injusticia, la para consigo mismo puede tener lugar cuando las diferentes partes del alma no están de acuerdo entre sí. Una explicación análoga podría aplicarse a la amistad para consigo mismo. En efecto, como ya hemos indicado, cuando queremos expresar a uno de nuestros amigos que es nuestro amigo íntimo, decimos: " mi alma y la tuya no forman más que una" y puesto que el alma tiene muchas partes, sólo será una cuando la razón y las pasiones que la llenan estén en completo acuerdo. Gracias a esta armonía, el alma será una realmente; y cuando el alma haya llegado a esta profunda unidad, será cuando pueda existir la amistad para uno mismo Por lo menos clase de amistad reinará en el hombre virtuoso, porque sólo en él las diversas partes del alma están de acuerdo y no se dividen, mientras que el hombre malo jamás es amigo de sí mismo, y sin cesar se, combate a si propio. Y así el intemperante, cuando ha cometido alguna falta, arrastrado por el placer, no tarda en arrepentirse y maldecirse a sí mismo; todos los demás vicios turban igualmente el corazón del hombre malo,

y él es siempre su primer adversario y su propio enemigo.

Capítulo décimo cuarto
De los lazos de la sangre. - De la benevolencia y de la concordia

Es muy posible que la amistad exista en la igualdad lo mismo que en la desigualdad; me refiero, por ejemplo, a esta relación en que dos compañeros de edad aparecen iguales por el número y el valor de los bienes con que cuentan. El uno no merece tener más que el otro, ni por el número de sus condiciones, ni por importancia o magnitud de las mismas; su parte debe ser perfectamente igual, y los compañeros quieren ser siempre iguales en todos conceptos.

Pero hay una amistad, una relación, en la desigualdad, que es la que une al padre con el hijo, al soberano con el súbdito, al superior con el inferior, al marido con la mujer y, en general, que existe

respecto de todos los seres entre quienes se da relación de superior a subordinado. Por lo demás, esta amistad en la desigualdad es en estos casos completamente conforme a la razón. Si hay algún bien que repartir, no se dará una parte, igual al mejor y al peor, sino que se dará siempre más al ser superior. Esto es lo que se llama igualdad de relación, igualdad proporcional, porque el inferior, recibiendo una parte menos buena, es igual, puede decirse, al superior que recibe una mejor que la de aquel.

De todas las especies de amistad o de amor de que se ha hablado hasta ahora, la más tierna es la que resulta de los lazos de la sangre, particularmente el amor del padre para el hijo. Mas ¿por qué padre ama al hijo más que el hijo al padre? ¿Es acaso, como se ha dicho, no sin razón a juicio del vulgo, porque el padre ha prestado en cierta manera servicios a su hijo y el hijo le debe reconocimiento por los beneficios que de él ha recibido? La explicación de esta diferencia de afecto podría encontrarse en lo que hemos dicho de la amistad por interés; y lo que según nosotros acontece con las ciencias, podría muy bien reproducirse aquí. Quiero decir que hay ciencias, por ejemplo, en las que el fin y el acto son una sola y misma cosa, no habiendo fin fuera

del acto mismo. Y así, para el tocador de flauta el acto y el fin son idénticos, porque tocar la flauta, para él es el acto que ejecuta y el fin que se propone. Pero no sucede lo mismo en la ciencia de la arquitectura, porque el fin difiere del acto. En igual forma, la amistad es una especie de acto; para ella no hay otro fin que el acto mismo de amar, y la amistad es precisamente este fin. El padre, pues, en cierta manera, obra más en punto a amar, porque el hijo es obra suya. Esto es lo mismo que se observa en otras muchas cosas; siempre es uno benévolo con la obra que uno mismo ha ejecutado. El padre puede decirse que es benévolo con un hijo, que es obra suya, y su cariño es sostenido a la vez por el recuerdo y por la esperanza, y he aquí por qué el padre ama más a su hijo que el hijo al padre.

Es preciso examinar todas las demás amistades, que se honran con este nombre y que al parecer lo merecen, para ver si son verdaderas amistades; por ejemplo, si la benevolencia, que parece ser también amistad, lo es realmente. Absolutamente hablando, la benevolencia no debería ser considerada como amistad. Muchas veces nos basta haber visto a alguno o haber oído referir alguna bondad suya, para ser benévolo con él. ¿Somos por esto sus amigos? Si alguno, como puede bien suceder,

se siente benévolo para con Darío, que vive entre los persas, no por sólo esto puede decirse que en el mismo acto dispensa su amistad. Todo lo que puede decirse es que la benevolencia a veces es el comienzo de la amistad. La benevolencia puede convertirse en verdadera amistad, si se tiene además el deseo de hacer todo el bien que se pueda, cuando llegue la ocasión, a aquel que inspira esta benevolencia espontánea. La benevolencia nace del corazón y se dirige al corazón de un ser moral. Jamás se dirá que es uno benévolo para el vino o cualquiera otra cosa inanimada, por buena y agradable que sea. Pero hay benevolencia para aquel en quien se reconoce un corazón honrado. Como la benevolencia no existe sin algo de amistad y se aplica al mismo ser, por esto se le toma muchas veces por una amistad verdadera.

La concordia, el acuerdo de sentimientos, se aproxima mucho a la amistad, si se toma el término concordia en su verdadero sentido.

¿Porque uno admita las mismas hipótesis que Empédocles y crea respecto de los elementos de la naturaleza lo que él cree, puede decirse por esto que hay concordia entre aquél y Empédocles? Y lo mismo puede decirse de cualquiera otra supo-

sición que se haga. Desde luego no hay concordia en las cosas del pensamiento, sólo las hay en las cosas que tocan a la acción; y aun éstas no hay concordia en tanto que se está de acuerdo en pensar una misma cosa, sino en tanto que, pensando la misma cosa, se toma la misma resolución sobre las cosas en que se piensa. Si por ejemplo, dos personas piensan a la vez en poseer el poder, la una para sí sola y la otra también para sí sola, ¿puede decirse, en este caso, que hay concordia entre estas dos personas? Sólo hay concordia si yo quiero mandar y el otro consiente en que le mande. Por lo tanto, la concordia tiene lugar en las cosas de hacer, cuando ambos interesados quieren la misma cosa; y la concordia, propiamente dicha, se aplica al consentimiento en que se nombre un mismo jefe para llevar a cabo una cosa que todos quieren realizar.

Capítulo décimo quinto
Del egoísmo

Como el individuo puede sentir, según hemos demostrado, afecto y amistad por sí mismo, se ha preguntado lo siguiente: el hombre virtuoso, ¿se amará o no a sí mismo? ¿Será egoísta? El egoísta es el que lo hace todo en consideración a sí mismo, en las cosas que le pueden ser útiles. El malo es egoísta, porque todo lo hace absolutamente para sí mismo. Pero el hombre honrado, el hombre de bien, no puede ser egoísta, pues precisamente es hombre de bien porque obra en interés de los demás, y por tanto no puede tener egoísmos. Pero todos los hombres se precipitan hacia el bien que desean, y no hay uno que no crea que a él tocan en primer lugar tales bienes. Esto se ve con plena evidencia con respeto a la riqueza y al poder. Pero el hombre de bien se alejará dé, estos, bienes para dejarlos a otro, no porque crea que no le corresponden, sino porque se retira tan pronto como ve que otros podrán hacer de ellos mejor uso que él mismo haría. En cuanto al resto de las hombres, son incapaces de este sacrificio: primero, por ignorancia, porque no creen que puedan emplear mal estos bienes

que codician; y en segundo lugar, por ambición de dominar. Con respecto al hombre de bien, como no experimenta ninguno de estos deseos, no será egoísta tocante a esta clase de bienes. Si lo es por casualidad, lo será solamente en punto a virtud y a bellas acciones. He aquí lo único en que no cedería jamás a nadie, pero cederá sin dificultad al que quiere las cosas que sólo son útiles y agradables. Será, pues, egoísta guardando exclusivamente para sí todos los actos de la virtud; pero será absolutamente extraño a ese egoísmo que va unido a las cosas agradables o útiles; este egoísmo queda reservado para el hombre malo.

Capítulo décimo sexto
Del egoísmo del hombre de bien

¿El hombre virtuoso deberá amarse a sí mismo por encima de todas las cosas? En un sentido, será él mismo lo que más ame, y en otro sentido no lo será. Puede recordarse lo que acabamos de decir; a saber, que el hombre de bien cederá siem-

pre a su amigo los bienes que sólo son útiles, y desde este punto de vista amará a su amigo más que se ama a sí mismo. Sí, ciertamente, pero se entiende que hace estas concesiones a condición de que al ceder a su amigo los bienes vulgares, guardará para sí la belleza y la bondad. Y así en este sentido ama más a su amigo, pero en un sentido diferente él se ama sobre todo a sí mismo. Prefiere a su amigo, cuando sólo se trata de lo útil; pero se prefiere sobre todo a sí mismo, cuando se trata del bien y de lo bello, y se atribuye exclusivamente estas cosas, que son las más hermosas de todo. Es amigo del bien mucho más que amigo de sí mismo, y no se ama personalmente, sino porque es bueno. En cuanto al hombre malo, es puramente egoísta; no tiene motivo para amarse a sí mismo; por ejemplo, no puede amarse como una cosa buena; pero sin ninguna de estas condiciones se ama a sí mismo en tanto que él es él, y podemos decir que esto es ser un verdadero egoísta.

Capítulo décimo séptimo
De la independencia

Después de lo que precede es natural hablar de la independencia, que se basta completamente a sí misma, y del hombre independiente. ¿El hombre independiente tiene necesidad de la amistad? ¿O bien permanecerá independiente, y se bastará a sí mismo, aun respecto de estas dulces afecciones, pasando sin ellas? Los poetas, al parecer así lo dicen:

Cuando el cielo os sostiene, ¿qué necesidad tenéis de amigos?, De aquí nace la cuestión que se acaba de promover: el que tiene todos los bienes en abundancia y se basta a sí mismo completamente, ¿tiene necesidad de un amigo? ¿O más bien es entonces cuando se deben tener amigos? ¿A quien hará sino bien? ¿Con quién vivirá, puesto que en verdad no ha de vivir completamente solo? Pero si hay necesidad de estas afecciones, y si no son posibles sin la amistad, el hombre independiente, aun bastándose a sí mismo, tiene todavía necesidad de amar. La comparación que se ha tomado de la divinidad, y que se repite muchas veces no es siempre muy justa en cuanto a Dios, ni de muy útil aplicación

en cuanto a nosotros. De que Dios sea independiente y no tenga necesidad de cosa alguna, no se deduce que nosotros no necesitemos de nada. He aquí el razonamiento que se hace más de una vez sobre Dios. Si Dios, se dice, posee todos los bienes y es soberanamente independiente, ¿qué hará? Seguramente no dominará; contemplará las cosas, se responde, porque la contemplación es lo más elevado que existe y lo más propio de la naturaleza divina. Pero, pregunto, ¿qué podrá contemplar? Si contempla alguna cosa que no sea él mismo, esta cosa será mejor que él; pero es una impiedad absurda creer que haya en el universo algo superior a Dios; luego Dios se contemplará a sí mismo. Pero esto no es menos absurdo, porque echamos en cara al hombre que se contempla a sí mismo la impasibilidad a que se condena; y por consiguiente, se dice, el Dios que se contempla a sí mismo es un Dios absurdo.

Dejemos aparte la cuestión de saber lo que Dios contempla. Aquí nos ocupamos, no de la independencia de Dios, sino de la independencia del hombre, y preguntamos otra vez si el hombre que en su independencia se basta a sí mismo tendrá necesidad de la amistad. Si uno estudia a su amigo y se pregunta lo que es, lo que es verdaderamente

el amigo, se dirá: " Mi amigo es otro yo"; y para expresar que se le ama con ardor, se repetirá con el proverbio: " Es otro Hércules; es otro yo". Nada más difícil como han dicho algunos sabios, y al mismo tiempo más dulce que el conocerse a sí mismo, porque ¡que encanto hay en conocerse! Pero no podemos vernos partiendo de nosotros mismos, y lo que prueba bien nuestra completa impotencia a este respecto es que reprobamos muchas veces en los demás lo que hacemos nosotros personalmente. Nuestro error nace, ya de la benevolencia natural que siempre se tiene para consigo mismo, ya de la pasión que nos ciega; y en los más de nosotros esto es lo que oscurece y falsea nuestro juicio. Así como cuando queremos ver nuestro propio semblante nos miramos en un espejo, así cuando queremos conocernos sinceramente, es preciso mirar a nuestro amigo, en el cual podemos vernos perfectamente, porque mi amigo, repito, es otro yo. Si es tan grato conocerse a sí mismo, y si no se puede con esto sin otro, que sea vuestro amigo, el hombre independiente tendrá cuando menos necesidad de la amistad para conocerse a sí mismo. Además, si es una cosa hermosa, como en efecto lo es, derramar en tomo suyo los bienes de la fortuna que se poseen, se puede preguntar: careciendo de amigo, ¿a quién

podrá el hombre independiente hacer bien? ¿Con quién vivirá? Ciertamente no vivirá solo, porque vivir con otros seres semejantes a él es, a la vez, un placer y una necesidad. Si todas estas cosas son a la par bellas, agradables y necesarias, y si para tenerlas es indispensable la amistad, se sigue de aquí que el hombre independiente, por mucho que lo sea, tiene necesidad de la amistad.

Capítulo décimo octavo
Del número de amigos que se debe tener

Otra cuestión: ¿es preciso tener muchos o pocos amigos? No es preciso tener siempre ni muchos ni pocos amigos. Cuando se tienen muchos, es embarazoso repartir su afección entre todos ellos. En esta relación, como en todas las demás cosas, nuestra naturaleza, que es tan débil tiene dificultad en extenderse a muchos objetos. Nuestra vista sólo abraza un pequeño número de cosas, y si el objeto está más distante de lo que conviene, se escapa a nuestra mirada por la impotencia de nues-

tra organización; y la misma debilidad se advierte con respecto al oído y demás sentidos. Luego, si uno se incapacita para amar lo que debe amar, se le puede hacer por ello justos cargos, y se cesa de ser amigo desde el momento en que sólo se ama de palabra, porque no es esto lo que exige la amistad. Además, si los amigos son muy numerosos, no se podrá evitar el vivir en un continuo tormento. Tratándose de un número tan crecido de personas, es probable que siempre haya alguna víctima de esta o aquella desgracia, y estos dolores continuos de vuestros amigos no pueden ocurrir sin afligiros necesariamente. Por lo demás, no convendrá tampoco tener pocos amigos, uno o dos, por ejemplo; es preciso tener un número conveniente de ellos, según las ocasiones y según el grado de afección que se les haya de tener.

Capítulo décimo noveno
Del modo de conducirse con el amigo de quien hay motivo para quejarse

Ahora conviene indagar cómo debemos conducirnos con un amigo de quien hay motivo para quejarse. Este estudio, ya lo sé, no puede aplicarse a todas las amistades sin excepción, pero puede ser útil en las relaciones en que los amigos pueden dirigirse recriminaciones. No en todas las relaciones de afección puede haber querellas; por, ejemplo, no pueden hacerse cargos de padre a hijo, como se hacen en otras relaciones, como podéis hacérmelos a mí y yo a mi vez hacéroslo a vos; o de lo contrario, serían cargos horribles. La igualdad no debe existir entre amigos desiguales; pero la amistad, la afección entre padre e hijo es desigual, como la de la mujer al marido, del esclavo al señor, y en general del inferior al superior. Entre ellos no habrá, pues, lugar a estos cargos de que aquí hablamos. Pero entre amigos iguales, y en la amistad fundada sobre la igualdad, pueden tener lugar estas recriminaciones y estas quejas. Por consiguiente, importa saber lo que debe hacerse con el amigo en la amis-

tad fundada en la igualdad, cuando se cree que hay motivo para quejarse de él.

FIN